

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)  
FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

( *flsf* )

Sayı 19, Bahar 2015  
Issue 19, Spring 2015

**Bilgi için/For Information:** <http://www.flsfdergisi.com>

**Yazışma Adresi**  
**Mailing Address**

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi  
Felsefe Bölümü  
Sıhhiye/ANKARA

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234  
[flsfdergisi@hotmail.com](mailto:flsfdergisi@hotmail.com)

**FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**

( *flsf* )

Sayı 19, Bahar 2015

**Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürleri (Editörler)**

Işıl BAYAR BRAVO  
Hamdi BRAVO

**Bu Sayının Danışma Kurulu ve Hakemleri**

Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)  
Prof.Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ (Ankara Üniversitesi)  
Prof.Dr. İ. Latif HACİNEBİOĞLU (İstanbul Üniversitesi)  
Prof.Dr. Hayrettin ÖKÇESİZ (Akdeniz Üniversitesi)  
Prof.Dr. Ülker ÖKTEM (Ankara Üniversitesi)  
Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üniversitesi)  
Prof.Dr. Şafak URAL (İstanbul Üniversitesi)  
Prof.Dr. Çetin VEYSAL (Mersin Üniversitesi)  
Doç.Dr. Atakan ALTINÖRS (Galatasaray Üniversitesi)  
Doç.Dr. Hasan AYDIN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)  
Doç.Dr. Metin BAL (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Doç.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)  
Doç.Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi)  
Doç.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)  
Doç.Dr. Aliye ÇINAR (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)  
Doç.Dr. Erdem ÇİFTÇİ (Mersin Üniversitesi)  
Doç.Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Doç.Dr. Yücel DURSUN (Ankara Üniversitesi)  
Doç.Dr. H. Haluk ERDEM (Ankara Üniversitesi)  
Doç.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Doç.Dr. Kurtul GÜLENC (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Doç.Dr. Sema ÖNAL (Kırıkkale Üniversitesi)  
Doç.Dr. Yaşar TÜRK BEN (Bozok Üniversitesi)  
Doç.Dr. Ogün ÜREK (Uludağ Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Vedat ÇELEBİ (Erciyes Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Özge ÇELİK RUSSELL (Gazi Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU (Trakya Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Ramazan ERDAĞ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)  
Yrd.Doç.Dr. Banu ALAN SÜMER (Kırıkkale Üniversitesi)  
Dr. Ezgi Ece ÇELİK (Hacettepe Üniversitesi)

**Yazışma Adresi**

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sıhhiye-ANKARA

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. *Philosopher's Index, International Bibliography of the Social Sciences (IBSS), EBSCOHost Humanities Source, TÜBİTAK ULAKBİM ve ASOS Index* tarafından listelenmekte ve ilgili veritabanları üzerinden tam metin olarak erişime sunulmaktadır.

ISSN 1306-9535

flsfdergisi@hotmail.com

http://www.flsfdergisi.com

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

**Kapak Tasarım**

Uğur SARAÇ-Z. Begüm BAYSAL

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

( *flsf* )

Issue 19, Spring 2015

**Owners and Editors**

Işıl BAYAR BRAVO  
Hamdi BRAVO

**Board of Consultants**

Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)  
Prof.Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ (Ankara Üniversitesi)  
Prof.Dr. İ. Latif HACINEBİOĞLU (İstanbul Üniversitesi)  
Prof.Dr. Hayrettin ÖKÇESİZ (Akdeniz Üniversitesi)  
Prof.Dr. Ülker ÖKTEM (Ankara Üniversitesi)  
Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üniversitesi)  
Prof.Dr. Şafak URAL (İstanbul Üniversitesi)  
Prof.Dr. Çetin VEYSAL (Mersin Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Atakan ALTINÖRS (Galatasaray Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Hasan AYDIN (Sinop Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Metin BAL (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Aliye ÇINAR (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Erdem ÇİFTÇİ (Mersin Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Yücel DURSUN (Ankara Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. H. Haluk ERDEM (Ankara Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Kurtul GÜLENÇ (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Sema ÖNAL (Kırıkkale Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Yaşar TÜRK BEN (Bozok Üniversitesi)  
Assoc.Prof.Dr. Oğün ÜREK (Uludağ Üniversitesi)  
Assist.Prof.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)  
Assist.Prof.Dr. Vedat ÇELEBİ (Erciyes Üniversitesi)  
Assist.Prof.Dr. Özge ÇELİK RUSSELL (Gazi Üniversitesi)  
Assist.Prof.Dr. Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU (Trakya Üniversitesi)  
Assist.Prof.Dr. Ramazan ERDAĞ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Assist.Prof.Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz Üniversitesi)  
Assist.Prof.Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)  
Assist.Prof.Dr. Banu ALAN SÜMER (Kırıkkale Üniversitesi)  
Dr. Ezgi Ece ÇELİK (Hacettepe Üniversitesi)

**Mailing Address**

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sıhhiye-ANKARA

*FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)* is a bi-annual academic journal listed in *Philosopher's Index*, *International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)* and *TÜBİTAK ULAKBİM* and also served as full text by *EBSCOhost Publishing* and *ASOS Index* in their database.

ISSN 1306-9535

flsfdergisi@hotmail.com

http://www.flsfdergisi.com

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 or 1234

**Cover Designer**

Uğur SARAÇ-Z. Begüm BAYSAL

## İçindekiler

---

Ortaçağ Felsefesinde Dil, Düşünce ve Gerçeklik İlişkileri ve Metafizik  
Alandaki İzdüşümleri, **1**  
*Hasan AYDIN*

Adam Smith'in Dillerin Oluşumu ve Gelişimi Üzerine Düşüncelerinin  
Ahlak ve İktisat Üzerine Görüşleriyle Bağlantısı, **29**  
*Gökhan MURTEZA*

Zaman-Hakikat İlişkiselliği Sarmalında Proustgil Denklem: *Kayıp*  
*Zamanın İzinde*, **47**  
*Funda ÇOBAN*

Gerçeklik İlkesinin Yitimi: Baudrillard'ın Simülasyon Teorisinin Temel  
Kavramları, **65**  
*Mehmet GÜZEL*

Görüngüsel Devamlılık Kıstası Bağlamında Kişinin Özdeşliği İlkesi  
*Fisyon Olayında Temelsizdir*, **85**  
*Emre Arda ERDENK*

Spinoza Felsefesinde Zorunluluk Kavramının Tanrı ve Özgürlük  
Kavramları ile İlişkisi, **99**  
*Naciye ATIŞ*

Schelling'de Kötülük Sorunu, **111**  
*Hüseyin Fırat ŞENOL*

"Hayvan" da ve "İnsan" da Saldırganlık Üzerine Psikolojik ve Felsefi Bir  
İnceleme, **119**  
*Sibel KİRAZ*

Freud'da Ahlak Duygusunun Kaynağı ve Kant'ın Ahlak Düşüncesi, **137**  
*Fatih YILDIZ*

Evrimsel Ahlak ve Eleştirisi, **153**  
*Fatih ÖZGÖKMAN*

Toplumsallığın Ontolojisi Üzerine Kısa Bir İnceleme, **175**  
*Hasan Ali BAŞARAN*

## Contents

---

Language, Thought and Reality Relations in the Medieval Philosophy  
and its Projections in the Metaphysical Field, **1**

*Hasan AYDIN*

Adam Smith's Considerations Concerning The Formation and  
Development of Languages and Its Connection to his Moral and  
Economic Thought, **29**

*Gökhan MURTEZA*

Proustien Puzzle Around the Spiral of Time-Truth Relationality: In  
Search of Lost Time, **47**

*Funda ÇOBAN*

Loss of Reality Principle: Grounding Concepts of Baudrillard's  
Theoretical Violence, **65**

*Mehmet GÜZEL*

The Phenomenal Continuity Criterion of Personal Identity is  
Unwarranted in the Case of Fisson, **85**

*Emre Arda ERDENK*

The Relation of Necessity Concept with God and Freedom Concepts in  
Spinoza's Philosophy, **99**

*Naciye ATIŞ*

Schelling on Evil, **111**

*Hüseyin Fırat ŞENOL*

A Psychological and Philosophical Inquiry into the Agression of "Animal"  
and "Human", **119**

*Sibel KİRAZ*

The Source of Ethical Sense in Freud and Kant's Thought of Ethics, **137**

*Fatih YILDIZ*

Evolutionary Morality and Its Criticism , **153**

*Fatih ÖZGÖKMAN*

A Short Review on Ontology of Sociability, **175**

*Hasan Ali BAŞARAN*

Uygarlık Eleştirisi ve Toplumun Temeline Dair İki Görüş: Rousseau ve Nietzsche, **195**  
*Fatma ERKEK*

John Rawls'un Halklar Sınıflaması Üzerine Eleştirel Bir İnceleme, **213**  
*M. Hanifi MACİT*

Gözetleyenin Hukuku, **223**  
*Cengiz Mesut TOSUN*

Yasa Üzerine İki Farklı Perspektif: Antigone ve Sokrates, **237**  
*Aylin ÇANKAYA*

Kant'ın 'Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt' Başlıklı Makalesinden Hareketle Hukuka İlişkin Birkaç Sonuç, **249**  
*Ogün ÜREK*

Jacob Klein'da Tortulaşma, Eğitim ve Platon'a Dramatik Yaklaşım, **259**  
*Özgüç ORHAN*

Cemal Süreya'da Varlığın Uzanişına Heideggerci Bakış, **281**  
*Cihan CAMCI*

Felsefi Bir İnceleme: Aşkın Sonsuz Gücü, **291**  
*Sevgi DOĞAN*

İlerleme Kavramı Üzerine Tarihsel Bir İnceleme, **311**  
*Ercan SALGAR*

The Critique of Civilization and Two Views on the Origin of Society:  
Rousseau and Nietzsche, **195**  
*Fatma ERKEK*

A Critical Assessment on John Rawls' "The Classification of Public", **213**  
*M. Hanifi MACİT*

Surveillance of the Law, **223**  
*Cengiz Mesut TOSUN*

Two Different Perspectives on "Law": Antigone and Socrates, **237**  
*Aylin ÇANKAYA*

Some Consequences Concerning Law with Reference to Kant's Article  
Entitled "An Answer To The Question 'What Is Enlightenment?'" , **249**  
*Ogün ÜREK*

Jacob Klein: Sedimentation, Education and the Dramatic Approach to  
Plato, **259**  
*Özgüç ORHAN*

A Heideggerian Reading of the Stretch of Being in Cemal Süreya, **281**  
*Cihan CAMCI*

A Philosophical Investigation: Absolute Power of Love, **291**  
*Sevgi DOĞAN*

An Historical Investigation on the Concept of Progress, **311**  
*Ercan SALGAR*

## Yayın İlkeleri

- 1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), temelde bir felsefe dergisidir. **Kuramsal olmak kaydıyla**, sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da yer verilir.
- 2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayınlanır.
- 3) Dergiye gönderilecek yazılar; makale, çeviri ve kitap tanıtımı türünde olmalıdır. Yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
- 4) Yazılar, Türkçe veya batı dillerinde (İngilizce, Fransızca ve Almanca) olabilir. Yabancı dilde yazı yayınlamak isteyen yazarlar, yazılarının geniş (yazıda söylenmek isteneni açıklayan) bir Türkçe özetini de göndermek zorundadır.
- 5) **Başlık:** Makale başlığı, 16 punto (Cambria) olarak ve koyu harflerle yazılmalıdır.  
**Yazar Adı:** Başlığın hemen altına, sağa yaslanmış olarak ve 11 puntoyla; soyadın tüm harfleri büyük olarak yazılmalıdır. Soyadınıza bağlı "\*"lı bir dipnotla ünvanınız ve çalıştığınız/öğrenci olduğunuz kurum belirtilmelidir.
- 6) Her makalede, yazar adının hemen altında hem Türkçe ve hem de bir batı dilinde olmak üzere, 100'er sözcükten az olmayan 200'er sözcüğü aşmayan **özet** ve **abstract** yer almalıdır. "Abstract"ın üzerinde, **makalenin o yabancı dildeki adı** da bulunmalıdır. Ayrıca: özetin de abstractın da başlığı büyük harfle olmalı; bütün özet/abstract **10 punto, Cambria ve italik** yazılmalıdır.
- 7) **Anahtar kelimeler/keywords** hemen özetin/abstractın altında verilmelidir. Bunların üçten az sekizden fazla olmaması gerekmektedir.
- 8) Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne çift aralıklı, **sol 4,5 cm., üst 5,5cm., alt 3 cm. ve sağ marjlar en az 5 cm.** bırakılarak yazılmalıdır. Yazıların **alt başlıkları, 10 punto ile koyu ve sol marjdan başlamak üzere** yazılmalıdır. Yayınlanması kabul edilen yazılar Word Programında Cambria 10 punto ile yazılmış olmalı ve **flsfdergisi@hotmail.com** adresine gönderilmelidir.
- 9) Dergi adresine ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden editörler tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazılar, en geç bir ay içinde yayın kuruluna gönderilmelidir.
- 10) Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının son haftası; Güz sayısı için en geç Eylül ayının son haftasına kadar gönderilmelidir.
- 11) Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti karşılığında her makale için 1 (bir) adet dergi gönderilir. Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.
- 12) Kaynaklara göndermeleri **dipnot biçiminde**, sayfa sonunda; *yazarın adı soyadı; alıntı yapılan metnin adı; (varsa çevirmeni); yayınlayan kurum, yayınlandığı şehir ve yıl; sayfa numarası* sırasıyla veriniz. **9 punto, Cambria** olmalarına dikkat ediniz.
- 13) Metnin sonuna, **yazarların soyadlarının alfabetik sırasını** gözeterek -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan- bir **kaynakça** koyunuz.



# ORTAÇAĞ FELSEFESİNDE DİL, DÜŞÜNCE VE GERÇEKLIK İLİŞKİLERİ VE METAFİZİK ALANDAKİ İZDÜŞÜMLERİ

Hasan AYDIN\*

## Özet

*Bir bütün olarak bakıldığında ortaçağ felsefesi, özde Tanrı'nın varlığı, neliği ve kutsal metinlerin yorumu sorununa odaklanmış bir felsefedir. Bu durum, ortaçağ filozofunun, bunların dışında başka sorunlarla uğraşmadığı anlamına gelmez. Ortaçağ filozofu, felsefenin temel ilgisi olan, dil, düşünce ve gerçeklik ilişkilerinden kaynaklanan pek çok sorunu ele alır ve tartışır. Hatta dil konusunda köklü felsefi analizler yapar. Fakat tüm bu sorunları, modern filozofun yaptığı gibi seküler bir temelde, kendinde bir sorun olarak ele almaz; onları Tanrı'nın varlığı ve neliği ile kutsal metinlerin yorumu bağlamında ele alıp tartışır. İşte bu makale, ortaçağ Hıristiyan ve İslam filozoflarının Tanrı ve kutsal metinlerin yorumu bağlamında tartışılan ve aslında dil, düşünce ve gerçeklik ilişkileriyle yakından ilgili olan üç ana soruna odaklanmaktadır: İlki, dış dünyayı ve kutsal metinlerin içeriklerini bilme; ikincisi, aşkın olan Tanrı'nın neliğini dil ve düşünce içerisinde kavrama; üçüncüsü ise, ilk iki sorunla doğrudan ilişkili olan tümellerin ontolojik ve epistemolojik konumu sorunudur. Bu sorunlar, ortaçağda köklü tartışmalara yol açmıştır ve yürütülen tartışmalar, modern felsefeye uzanan yolda, önemli adımlar olarak nitelenmeyi hak edecek derinliktedir.*

**Anahtar sözcükler:** Ortaçağ felsefesi, dil, düşünce ve gerçeklik ilişkileri, bilgi, yorumbilim, tümeller sorunu.

## (Language, Thought and Reality Relations in the Medieval Philosophy and its Projections in the Metaphysical Field)

### Abstract

*From the overall perspective, the medieval philosophy essentially is a philosophy that focuses on the existence and the concept of God, its nature, and the interpretation of the holy texts. However it does not mean that the medieval philosopher didn't deal with other issues. The medieval philosopher also handles and discusses the problems which emerge from language, thought and reality which is the main concern of philosophy. Moreover it makes deeply philosophical analyses about language. Yet he does not do it on the secular basis and does not consider it as a problem in itself as a modern philosopher does; he discusses and handles them within the context of the existence of God and its nature. This article focuses on three main problems that are actually related to the language, thought and reality relations discussed by medieval philosophers within the context of the interpretation of God and holy texts. The first is to know the content of the external world and the holy texts, the second is to comprehend the nature of God in language and thought; the third one is the ontologic and epistemologic position of universals that are directly related to first two problems. These problems led to the radical discussions in the medieval philosophy. Thus they are so deep as to be deserved to be considered as crucial steps on the way to the modern philosophy.*

**Key words:** Medieval philosophy, language, thought and reality relations, knowledge, hermeneutics, the problem of universals

---

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi öğretim üyesi, haydin@omu.edu.tr

## 1. Giriş

İlk çağdan günümüze varolanı kendisine özgü bir düşünce biçimiyle ele alan felsefe, özü gereği, dil, düşünce ve gerçeklik ilişkilerine odaklanır; dilde, düşüncede ve gerçekte varolanı ve bu varlık tarzlarından kaynaklanan içsel bağlantıları refleksif bir yaklaşımla çözümlenmeye yönelir. Bu açıdan felsefede ele alındığı biçimiyle varolan kavramsallaştırması geniş bir yelpazeyi kapsar; zira dilde varolanı, yani sözcük ve terimleri; düşüncede varolanları, bir diğer deyişle, düşünce nesnelere ve kavramları; dış dünyadaki tekil varolanları içine alır. Filozofun, dilde, düşüncede ve dış dünyada varolan ile birbirleriyle ilişkilerini çözümlenme sürecine, bunlardan biriyle başlaması söz konusu olabilir. Yani filozof felsefi çözümlenmesine bir çıkış yolu olarak dilde, düşüncede ya da dış dünyada varolanı alabilir ve soruşturmasını bu eksende yürütebilir. Kuşkusuz, filozofun hareket noktası, ona hem belli bir özgünlük kazandırmakta hem de farklı sonuçlara ulaşmasına olanak sağlamaktadır. Bir felsefi söylemi diğerinden ayıran özgül ayırım, Çotuksöken'in deyişiyle, temelini bu bakış açılarında, felsefeye girilen bu noktalarda bulur; bir bakıma felsefi söylemlerin farklılığının varlık temeli budur.<sup>1</sup>

Felsefe tarihi irdelendiğinde, felsefeye girilen, diğer bir deyişle felsefe yapmaya başlanan hareket noktalarının, belli dönemlerde, köklü bir farklılaşma gösterdiği gözlenir. Sözelimi, ilkçağ doğa filozofları, varolanın ontolojik temellerini ve kökenini soruşturmalarının merkezine oturturken<sup>2</sup>, sofistler, dilde ve kültürde varolanı merkeze oturtmuşlar; Platon ve Aristoteles gibi sistemci filozoflar ise, soruşturmalarının merkezine varlığı ya da varolanı almışlardır.<sup>3</sup> Daha çok değerler alanına ve mistik olana ilgisiyle ön plana çıkan Helenistik dönem, dilegeleni, düşünüleni ve varolanı değerleri açısından ele almıştır.<sup>4</sup> Ortaçağ düşünürleri ise, Batıda Hıristiyanlığın, Doğuda İslam'ın etkisiyle felsefi sorunlara, ontolojik bir temel olarak görebileceğimiz Tanrı'nın varlığı ve neliği ile kutsal metinler ekseninde yaklaşmışlardır.<sup>5</sup> Rönesans'tan itibaren bu yaklaşım belli bir dönüşüme uğramış, odak nokta varolanı nasıl bildiğimiz sorunsalına, insan ve insanın bilme yetilerine odaklanmış, gerçekte ve dilde varolan, düşüncede varolan ekseninde çözümlenmeye çalışılmıştır.<sup>6</sup> Analitik ve postmodern felsefede gözlemediğimiz gibi son dönemlerde felsefe, daha

<sup>1</sup> Betül Çotuksöken, "Dil-Mantık Filozofu Olarak Abelardus ve Ockham", Ortaçağ Yazıları, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1993, s. 125-126.

<sup>2</sup> Aristoteles, Metafizik, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 2012, I 3. 983 b 6 vd.

<sup>3</sup> Çiğdem Dürüşken, Antikçağ Felsefesi, Alfa Yayınları, İstanbul 2014, s. 173 vd.

<sup>4</sup> Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefesi Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikuroskar, Stoacılar, Septikler), İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları, İstanbul 2008, s. 8 vd.

<sup>5</sup> Betül Çotuksöken-Saffet Babür, Ortaçağda Felsefe, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000, s. 28 vd.

<sup>6</sup> Hilmi Ziya Ülken, Yeni Zamanlar Felsefesi, haz.: Hasan Aydın, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, s. 4 vd.

çok dilde varolana odaklanmış gibi gözükmetedir.<sup>7</sup> Felsefenin tarihsel serüvenine ilişkin yapılmış bu saptamamızla, belli bir dönemde yaşayan bir filozofun, sadece belli bir varolanı sorunsallaştırdığını söylemek istemiyoruz; elbette filozof dilde, düşüncede ve gerçekte varolanı ve birbiriyle olan ilişkilerini çeşitli açılardan sorunsallaştırır; ancak hareket noktası olarak seçtiği varolan, diğer varlık alanlarına yaklaşımında ona belli bir perspektif ve bu perspektiften kaynaklanan yeni ve farklı ayrıcalıklar sağlar. Nitekim ortaçağ filozofları, temelde zorunlu varlığı (vâcib el-vücûd), diğer bir deyişle Tanrı'yı ve kutsal metinleri merkeze oturtmalarına karşılık, dilde, düşüncede ve mümkün varlık olarak nitelenen dış dünyada varolana da kayıtsız kalmamışlar, ancak dilde, düşüncede ve dış dünyada varolanı sorunsallaştırırken, bunları, Tanrı sorunu ile kutsal metinlerden kaynaklanan ikincil bir sorun olarak ele almışlardır.

Biz bu makalede, ortaçağ Hıristiyan ve İslam dünyasında, daha çok Tanrı ve kutsal metinler sorununa bağlı olarak ele alınan dil, düşünce ve gerçeklik ilişkilerine odaklanmayı ve ortaya konan çözümlerin özelde metafizik genelde felsefe alanındaki izdüşümlerini ve sonuçlarını irdelemeyi hedefliyoruz. Kısa bir makale içerisinde, sorunu kuşatırcasına ele alamayacağımız açıktır; ancak tipolojik bir yaklaşımla, kimi olası sonuçlara ulaşmanın mümkün olduğunu belirtmek gerekir. Bu açıdan makalede, dil, düşünce ve gerçeklik ilişkileriyle yakından ilgili olduğunu düşündüğümüz üç ana soruna odaklanacağız: İlki, dış dünyayı ve kutsal metinlerin içeriklerini kavrama ve bilme; ikincisi, aşkın olan Tanrı'nın neliğini dil ve düşünce içerisinde kavrama ve ifade etme; üçüncüsü ise, ilk iki sorunla doğrudan ilişkili olan tümellerin ontolojik ve epistemolojik konumu sorunudur. Bu üç sorun, ortaçağda birbiriyle ilişkili daha birçok alt sorunun doğup tartışılmasına yol açmış, felsefede yeni yaklaşım ve tutumların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu açıdan anılan sorunları ele almak, ortaçağ felsefesine nüfuz edebilmek için önemli tutamaklar sağlamaktadır. Bu tutamakların, modern felsefeye uzanan yolu görmek açısından da önemli olduğunu anımsatmak gerekir.

## 2. Gerçekliğin Bilgisi ve Kutsal Metinlerin Yorumbilimi

İster Hıristiyan ister İslam ortaçağında olsun, ortaçağ düşünürü için felsefe yapmaya başlanan, felsefeye girilen nokta ontolojik sorunlara odaklıdır. Bu ontolojik sorunların en önemlileri, Tanrı'nın varlığını gerekçelendirme, Tanrı karşısında diğer varlıkların konumunu belirleme, tanrısal açıklamayı/vahyi temellendirme ve iman ile akıl arasındaki ilişkileri belirlemeye yöneliktir.<sup>8</sup> Ontolojik anlamda her şeyin kaynağı, Augustinus'un

<sup>7</sup> Talip Karakaya, "Dilin Felsefi Gücü ve Bu Alanda Yapılan Çalışmalardan Örnekler", Düşüncenin İletişim Aracı Olarak, Edebiyat, Bilim, sanat ve Felsefede Dil, İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014, s. 58 vd.

<sup>8</sup> Betül Çotuksöken, "Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Birkaç Tema", Ortaçağ Yazıları, İstanbul 1993, s. 12-30.

söylemiyle saltık varlık, her şeyin ilk, tek ve evrensel nedeni<sup>9</sup>, Gazzâlî'nin söylemiyle ekmel/yetkin<sup>10</sup>, St. Anselmus'un deyişiyle kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen<sup>11</sup> ve diğer varlıklardan zorunlu varlık olması<sup>12</sup> ve varlık ve özün aynılığıyla ayrılan Tanrı<sup>13</sup>, varlık hiyerarşisinin en tepesindedir ve diğer varlıkların varlığı, değeri ve evren içerisindeki yeri, O'na göredir.<sup>14</sup> Yetkin olan tek varlık O'dur, onun yokluğunu düşünmek mantıksal açıdan çelişkiye ve hiçliğe neden olur; diğer varlıklar, O'nun varlığı karşısında ontolojik anlamda olasıdır (mümkün el-vücûd).<sup>15</sup> Nedensiz ve varlığı zorunlu olan ve tüm yetkinlikleri kendisinde toplayan Tanrı, sadece varlık hiyerarşisinin nedeni olarak onu yaratmak ve yönetmekle kalmaz; aynı zamanda varlık hiyerarşisinde yüce/tanrısal ile aşağı/maddî âlem arasında orta bir yerde bulunan, bedeni ve duyularıyla aşağı, aklı ve ruhuyla yukarı âleme dönük olan insana vahiy aracılığıyla bilgi ve değerlere yönelik tümel hakikatleri de sunar. Bu açıdan ortaçağ düşünürü için, okunması gereken iki kitap söz konusudur:

İlki, evren yani mümkün varlık Tanrı'nın yaratısı olduğu için O'nun göstergeleri ve hikmetleriyle doludur; bu göstergeleri ve hikmetleri evren kitabında okumak, göstermek ve oradan O'nun varlığına ve niteliklerine ulaşmak gerekir.

İkincisi, Tanrı, insanlığa dönük istemlerini, özlü bir dille, insanlar içinden seçtiği peygamberler aracılığıyla iletmiştir<sup>16</sup>; bu iletilerin yer aldığı kutsal metinler anlaşılmalı ve anlatılmalıdır.

Şu halde, evrendeki tanrısal göstergeleri ve hikmetleri görmek ve kutsal kitapta verilmiş olan özlü hakikatin anlaşılması ve kavranması ortaçağ düşünürü için önemli bir sorun olarak ortaya çıkar.<sup>17</sup> Sorunun

<sup>9</sup> Saint Augustinus, İtiraf, çev: Dominik Pamir, İstanbul 1999, s.14-17; Saint Augustine, The City of God, trans.: Marcus Dods, New York 1950, s. 381

<sup>10</sup> Gazzâlî, Tehafüt el-Felâsife, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrût 1927, s.138 vd.

<sup>11</sup> Anselmus, Monologion and Proslogion, trs.: T. Williams, Hackett Publishing, 1996, s. 99 vd.

<sup>12</sup> İlhan Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz Yayınları, İstanbul 2002, s. 47 vd.

<sup>13</sup> S. Hossein Nasr, "Existence (wucûd) and Quiddity (mâhiyyah) in Islamic Philosophy", International Philosophical Quarterly, XXIX, 1989, 409 vd.; Thomas Aquinas, Varlık ve Öz, çeviren: Oğuz Özügöl, Say Yayınları, İstanbul 2007, s. 101 vd.

<sup>14</sup> Betül Çotuksöken, "Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Birkaç Tema", s. 16.

<sup>15</sup> Fârâbî, Uyûn el-Mesâ'il fi el-Mantık ve Mebâdî' el-Felsefe el-Kadîme, Kahire 1910, s. 4-5; Thomas Aquinas, Varlık ve Öz, s. 101 vd.; Gülnihal Küken, Doğu-Batı Felsefî Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması, Alfa Yayınları, İstanbul 1996, s. 154 vd.

<sup>16</sup> Burada İslam ile Hıristiyanlık arasındaki köklü farka değinmek gerekir. İslam Yahudi geleneğinde olduğu gibi insan peygambere gönderme yapar ve Adem'den itibaren peygamberler silsilesine yer verir; Hz. Muhammed'i son peygamber sayar. Hıristiyanlıkta da peygamberlik kurumu vardır; ancak İsa Mesih, salt insani bir peygamber değil, aynı zamanda Tanrı'nın yeryüzünde bedenleşmesini temsil eder. Hz. İsa'ya yüklenen insani ve tanrısal yönün doğasının ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde köklü tartışmalara yol açtığını belirtmek gerekir.

<sup>17</sup> Etienne Gilson, Ortaçağda Felsefe (Patristik Başlangıcından XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar), çeviren: Ayşe Meral, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, s. 11 vd.

çözümü, doğal olarak insanın bilişsel yetilerini, bilgi olanaklarını çözümlenmeyi, tanrısal hakikat, dil ve düşüncede ifadesini bulduğu için dil, düşünce ve gerçeklik ilişkilerini irdelemeyi zorunlu kılar.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, metafiziği yadsıyan modern filozofun aksine ortaçağ düşünürü ya da filozofu için bilgi nesnesi olan gerçeklik, salt maddî gerçeklikten ibaret değildir; gerçekliğin ruhsal ve aşkın bir boyutu bulunmaktadır ve bu boyut diğerine göre daha gerçektir. Zira beş duyuya konu olan nesnel gerçeklik, aşkın olandan pay alan, ancak onun gölgesi mesabesinde olan bir gerçekliktir. Ortaçağ İslam filozoflarının meşhur örneğiyle söylemek gerekirse, aşkın olan Güneş ise, nesnel gerçeklik onun ışığı durumundadır.<sup>18</sup> Bu açıdan beş duyuya konu olan gerçekliğe gerçek anlamda varlık atfetmek imkânsızdır; onun varlığı olasıdır, Gazzâlîci söylemle Tanrı karşısında varlığı mecazidir.<sup>19</sup> Nitekim İster Hıristiyan isterse Müslüman düşünürlerin görüşlerine kabaca bir göz atacak olursak, bu düşünürlerin somut, görülebilir ve algılanabilir olanı, yani duyulara konu olan nesnel gerçekliği, kendinde varlığı olmayan, mecazi ve sanal; görülmeyeni ve algılanamayanı, bütünüyle zihinsel-ruhsal ve aşkın olanı saltık gerçek olarak kabul ettikleri görülür. Öyle anlaşılıyor ki, ortaçağ düşünürlerinin dinsel inanışları ile ilişkili olan bu anlayış, Aristoteles ve Platon gibi ilkçağ düşünürlerine değin geriye gitmektedir.<sup>20</sup> Nitekim Parmenides'ten<sup>21</sup> gelen bir geleneği izleyen Platon, özellikle, içinde bulunduğumuz nesnel varlıklar dünyasının, Herakleitos'un<sup>22</sup> da dikkati çektiği gibi, aynı kalmayan, hep değişim ve dönüşüm içinde olan bir dünya olması ve kendisini duyulara açması nedeniyle, bu dünyaya ilişkin bilgimizin ancak sanı (*doksa*)'dan ibaret olabileceğini, gerçek bilginin değişmez olanla ilgili olması gerektiğini ve bunun da ancak akıl (*nous*) sayesinde elde edilebileceğini ileri sürer.<sup>23</sup> Aynı geleneği izleyen Aristoteles de, bu dünyaya ilişkin ister iç ister dış duyularımızla elde edebileceğimiz algılarımızın kesinlikten uzak, yanılgılara açık algılar olduğunu; kesin ve yanılmaz

<sup>18</sup> Bu örneğin dışında farklı örnekler de kullanılır. Sözgelimi Gazzâlî, yer yer, görünen evren saltanat evrenine göre, öze nispetle kabuk; insana nispetle gölgesi; ağaca nispetle ağacın meyvesi benzetmelerine baş vurur. Gazzâlî, Mişkât el-Envâr, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986, s. 13-14.

<sup>19</sup> O şöyle der: "Tanrı'nın dışındaki varlıklar Tanrı ile vardır. Bu yüzden onların kendinde varlıkları yoktur. Onların varlıkları kendinde varlık olmadığı için mecazidir." Gazzâlî, Ravda et-Tâlibîn ve Umde es-Sâlikîn, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986, s. 52-53

<sup>20</sup> Mehmet Dağ, "Gerçek ve Sanal Üzerine Düşünceler", OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 16, Samsun 2003, s. 29.

<sup>21</sup> W. Kranz, Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar, çev.: S. Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul 1984, s. 75 vd.

<sup>22</sup> W. Kranz, Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar, s. 57 vd.

<sup>23</sup> Platon için bkz., T. Gomperz, The Greek Thinkers, İng. çev.: G. G. Berry, cilt: III, Londra 1964, Book V, Chapter VIII, s. 1 vd.; onun Phaedon adlı yapıtı bu konuda önem taşır; yine onun Sokratik diyaloglarından Crito'da Sokrates'in daemon'undan söz eder (bkz., T. Gomperz,, The Greek Thinkers, cilt: II, Book IV, Chapter IV, s. 87 vd.

alguların tamamıyla akılda bulunabileceğini vurgular.<sup>24</sup> Böylelikle her iki düşünür, epistemoloji ve ontolojiyi birleştirmekte, duyu nesnelere bilgisini sanı/doxa, duyuların gösterdiği gerçekliği sanal; aklın nesnelere bilgisini gerçek anlamda bilgi/episteme, aklın gösterdiği gerçekliği ise saltık gerçeklik saymaktadır. Dağ'ın da ifade ettiği gibi gerek Platon'un gerekse Aristoteles'in burada sözünü ettiğimiz "aklını" zihinle karıştırmamak gerekir. Zira onların akıl dedikleri şey, zihin gibi, kendi deyişleriyle, aşağılık duyum algılarıyla bağlantısı olan bir şey değildir; tamamıyla kutsanmış, tanrısal bir şeydir; zihnin ulaşamayacağı olağanüstü bir işlevi yerine getirir; bizi Platon'un ideaları ya da Aristoteles'in suretleri/biçimleri ile buluşturur.<sup>25</sup> Bu bakış açısı dinsel dünya görüşüne de uygun düştüğü için ortaçağda hem Hıristiyan hem de Müslüman düşünürlerce hemen benimsenmiş, Batıda neredeyse XVI. yüzyıla, İslam dünyasında ise 18. yüzyıllara değin geçerliliğini korumuştur. Savımızı temellendirmek için biri Müslüman diğeri Hıristiyan geleneğine dayanan iki düşünürden örnek vermek aydınlatıcı olacaktır.

Bir Müslüman düşünür olarak İbn Sînâ gerek dış duyular (dokunma, tatma, koklama, görme ve işitme) gerekse iç duyular (ortak duyu, tasarlama, bellek, imgeleme ve kuruntu yetileri) sayesinde ancak sanılara ulaşabileceğimizi; çünkü bu türden algılama ve kavramaların uzaysal-zamansal değişkenlik koşullarından bağımsız olamayacağını; ancak akılla kavranan uzaysal-zamansal koşullardan bağımsız olana gerçek anlamda bilgi diyebileceğimizi ileri sürer. Bu açıdan onca, idrakin üç derecesinden ikisi olan duysal ve vehmî idrak tikeller ve sürekli değişip dönüşenlerle ilişkili olduğu için gerçek bilgi vermez; bilgi ancak idrakin üçüncü aşaması olan ve tümele yönelen akılsal idrak ile gerçekleşir; akılsal idrak ise ancak ve ancak insanın dışında bir ilke olarak kabul edilen etkin akılla (onca bu dindeki Cebraîl meleği ile özdeştir) ilişki kurularak gerçekleşir.<sup>26</sup> Bu anlayışın, Fârâbî ve İbn Rüşd gibi diğer İslam filozoflarında da izdüşümlerinin bulunduğunu kaydetmek gerekir.<sup>27</sup> Bir Hıristiyan düşünür olan Thomas Aquinas ise, dış duyularla yani beş duyu ile tikellerin sanısal bilgisinin elde edilebileceğini, gerçek bilginin ise akıl aracılığıyla nesnelere dünyasından tümellerin soyutlanmasıyla oluştuğunu ileri sürer. Onca, nesnelere dünyasına ait tikellerdeki suretler tedrici bir soyutlama süreciyle iç duyulara yani hayal gücü ve hafızaya iletilir; burada soyutlama süreci devam eder; asıl soyutlama akıl düzeyinde gerçekleşir. İç ve dış duyular aldatıcıdır; bu açıdan onların verdiği bilgi değil sanıdır; gerçek bilgi tanrısal olana açık olan akıl, diğer bir deyişle tanrısal ışıyla aydınlanan akıl aracılığıyla elde

<sup>24</sup> Aristoteles için bkz., *De Anima*, III 5, 430a, 10-20; *Metaphysica*, 1049b, 24; 1072b, 14, 24).

<sup>25</sup> Mehmet Dağ, "Gerçek ve Sanal Üzerine Düşünceler", s. 29-30.

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, neşr.: Fazlur rahman, Oxford University Press, 1970, s. 41 vd.; Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", İbn Sînâ, Ölümünün Bininci Yılı Armağanı 1984, TTK Basımevi, Ankara 1984, s. 343 vd.

<sup>27</sup> Mehmet Dağ, "Kur'an'daki Temelleri Işığında İslam Kültüründe Bilgi Anlayışı", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, sayı: 42, İstanbul 1997, s. 45 vd.

edilir; aklın elde ettiği bu bilgi, gerçeğe uygun bilgidir.<sup>28</sup> Tanrısal ışıkla aydınlanan akıl düşüncesi, Boethius, St. Augustinus, Abelardus, St. Anselmus gibi diğer Hıristiyan ortaçağ düşünürlerinde de karşılaşılır.<sup>29</sup> Bu duruma dikkat çeken Çotuksöken şöyle der:

“İnsan bu dönemde (ortaçağ) bir akıl varlığı olarak değerlendirilir her şeye karşın; ama bu akıl kendi kendine dayanan bir akıl değildir. Tanrısal akla bağlı olan bir akıldır.”<sup>30</sup>

Görüldüğü gibi, gerek İbn Sînâ'nın gerekse Thomas Aquinas'ın akıl diye nitelediği yeti, bugün anladığımız, çoğu kez zihin anlamında kullandığımız akıl değildir; tanrısal olana açık, tanrısal ışığa dönük bir tür sezgi gücüdür; bir diğer deyişle Tanrı ile bağlantı kurabilecek bir güçtür. Nitekim her iki düşünür de, sözü edilen bu aklın, metafizik bir ilke olan etkin akılla ilişki kurarak tanrısal aydınlanmayla bilgi elde edebileceğini savunur. İnsana ait olan edilgin akıl, tanrısal olan etkin aklının etkinliğiyle tümelin bilgisine ulaşır. Bu nedenle bu türden bilgi, tanrısal kaynaklı olarak kabul edildiği için, peygamberlerin ve filozofların ayrıcalığıdır.<sup>31</sup> Bu türden bilginin filozofların da ayrıcalığı olduğu Platon'dan gelen, Yeni-Platoncu ve Stoacı düşüncede geliştirilen bir gelenektir. Bir soyutlama ve tanrısal sezgiyle elde edilen tümele yönelik bilgi, gerçekliği olduğu gibi yansıtır; zira Aristoteles'te olduğu gibi, ortaçağ düşünürlerine, sözgelimi Anselmus'a göre, insan aklı hakikati olduğu gibi yansıtır; dil ise bu hakikati açıklamada bir araçtır.<sup>32</sup> Aynı şeyi duyuların verdiği sanı için ileri sürmek mümkün değildir. Şu halde, ortaçağ düşünürü için, seçkin insanlar, bilişsel yetileriyle nesnelere dünyasındaki tanrısal göstergeleri görebilir; hakikatin bilgisini olduğu gibi elde edebilir. Anlaşıldığı kadarıyla gerçekliğe upuygun olduğu düşünülen bu bilgi metafiziğe odaklıdır; açıklama biçimi olarak da erekselci bir doğaya sahiptir ve bizi Tanrı ve tanrısal hakikatlerle buluşturur.

Tanrısal açıklanmaya/vahye dayalı bilgilere gelince, bilindiği gibi o da kendisini insanlığa dil aracılığıyla açmaktadır. Tanrısal kabul edilen, bir diğer deyişle Tanrı sözü olarak görülen bu bilginin de gerçekliği olduğu gibi yansıttığı düşünülür; ancak bir farkla; o fark şudur: Vahyî bilgi, bütünüyle olmasa da ortaçağ düşünürlerine göre özünde simgeler de barındıran bir dil

<sup>28</sup> Gülnihal Küken, Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması, s. 111 vd.; Süleyman Dönmez, Aquin'li Thomas'ta Teoloji-Felsefe İlişkisinin Bilim, Bilgi ve İnanç Kavramları Bağlamında Temellendirilmesi, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara 2003, s. 50 vd.

<sup>29</sup> Anthony Kenny, Medieval Philosophy, Oxford University Press, New York, 2005, s. 159 vd.; Betül Çotuksöken, “Ortaçağ ve Renaissance Üzerine Kimi Temel Bilgiler”, Ortaçağ Yazıları, İstanbul 1993, s. 34-35.

<sup>30</sup> Betül Çotuksöken, “Ortaçağ ve Renaissance Üzerine Kimi Temel Bilgiler”, s. 34.

<sup>31</sup> Mehmet Dağ, “İbn Sînâ'nın Psikolojisi”, s. 374 vd.; Süleyman Dönmez, Aquin'li Thomas'ta Teoloji-Felsefe İlişkisinin Bilim, Bilgi ve İnanç Kavramları Bağlamında Temellendirilmesi, s. 55 vd.

<sup>32</sup> Betül Çotuksöken-Saffet Babür, Metinlerle Ortaçağda Felsefe, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000, s. 48.

kullanır. Nitekim Hz. İsa'nın göl kenarında yaptığı vaaz<sup>33</sup> ile İslamî öğretilerde gündeme gelen muhkem-müteşabih<sup>34</sup> ayrımları açıkça buna delalet eder. İslam filozofları, Fârâbî'den İbn Rüşd'e bilgi sorununu ele alırken vahiy sorununu da ele almışlar, bilgiyi daha öncede belirttiğimiz gibi tanrısal sezgiye açık akıl gücüyle ilişkilendirirken, vahiy ve peygamberliği, daha çok hayalgücü/muhayyile yetisiyle ilişkilendirmişler ve bu yetinin akli yetiye nazaran simgeler üretme özelliği üzerinde durmuşlardır.<sup>35</sup> Fârâbî, bu simgelerin insanların yetilerine ek olarak toplumun kültürüyle ilişkilendirmesi açısından özgün bir konuma sahiptir.<sup>36</sup> Dinin ya da vahyî bilginin simgesel yönü, hakikati sıradan insanlara kültür düzeyleri ve bilgi birikimleri doğrultusunda anlatmayı hedefler. İbn Rüşd'ün deyişiyle, vahiy özü gereği her gruptan insana, beyazına da siyahına da, avamına (sıradan halk) da havasına (seçkinler) da seslenir; bu açıdan dinde hem yalın hem de simgesel hakikatler önemli bir yer edinir.<sup>37</sup>

Hıristiyan ortaçağında, Tevrat'ın kimi ifadelerini simgesel sayıp yorumlamaya yönelik Philon'un<sup>38</sup> geleneğinin sürdürüldüğü görülür. Sözgelimi Clemens, dinsel metne yorumbilimsel açıdan yaklaşmakta, metnin biri literal diğeri içsel olmak üzere ikili bir anlam öbeğine sahip olduğunu ileri sürmektedir. Onca literal anlam, bir ifadenin sadece dış/görünen yüzünü temsil etmektedir. Oysa içsel/özel/hakiki anlam, olayın, sözün ya da varlığın dış anlam ve mahiyetinden öte, onun gizil, bilinmeyen görünmeyen taraflarını ifade eder. Ona göre bu gizil ve örtük anlam, sadece gnostik din ve kültüre sahip olan din adamları ve bilginlere kendini açmaktadır. Bu açıdan içsel anlamı herkes bilemez; bu seçkinlerin işidir. Ona göre kutsal metnin literal anlamına bağlı kalan sıradan insanlar basit bir inanca ulaşabilir; gerçek iman içsel anlamda açığa çıkar.<sup>39</sup> Aynı anlayışı sürdüren Origenes, kutsal kitabın dilinin son derece gizemli ve esrarengiz olduğunu, insanın beden, nefis ve ruhsal yapısına bağlı olarak üçlü bir anlamının bulunduğunu ileri sürer. Ona göre, insanın bedensel yapısına literal; nefsi yapısına tinsel; ruhsal yapısına içsel anlam karşılık gelir. Onca literal anlam, sıradan insanlara, psişik ve manevi anlam ise seçkinlere özgüdür.<sup>40</sup> Aynı yorumcu geleneğin St. Agustinus ve St. Anselmus gibi düşünürlerce de sürdürüldüğü söylenebilir.<sup>41</sup> Bu açıdan ortaçağda, dilde varolanın yorumu oldukça önemlidir. Bu yorumcu gelenek, din dilini simgesel bir forma sokarak, bir ölçüde, dönemin bilgi birikimini dinsel metinle ilişkilendirmek gibi önemli bir amaca hizmet eder. Nitekim

<sup>33</sup> İncil, Markos 4:1; Luka 8: 4-15.

<sup>34</sup> Kur'an, Hud Suresi, 1; Zümer Suresi, 23; Ali İmran, 7.

<sup>35</sup> Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", OMÜİF Dergisi, sayı: 5, Samsun 1991, s. 11 vd.

<sup>36</sup> Fârâbî, Erâ' Ehl el-Medîne el-Fâzıla, Beyrut 1995, s.143-144

<sup>37</sup> İbn Rüşd, Fasl el-Makâl, Felsefe-Din İlişkileri, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s. 163-164

<sup>38</sup> Ahmed ali Zühre, ez- Zâhir ve el-Bâtın: Felsefe et-Te'vîl fi ed-Diyane es-Semaviyye, Kahire 1987, s. 19 vd.

<sup>39</sup> Ahmed Ali Zühre, ez- Zâhir ve el-Bâtın, s. 42-43.

<sup>40</sup> Ahmed Ali Zühre, ez- Zâhir ve el-Bâtın, s. 55 vd.

<sup>41</sup> Zeki Özcan, Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma, Alfa Yayınları, İstanbul 1999, s. 5-6.



simgelerin yorumlarına bir göz gezdirildiğinde dinle dönemin felsefi birikimi arasında bir uzlaşma kurulmak istendiği, dönemin doğru kabul edilen bilgilerinin simgelerin içine yerleştirildiği gözlenir. İslam dünyasına bakıldığında, İslamın kuzeye yayılmasından itibaren dinsel metne yorumbilimsel yaklaşımın ön plana çıktığı, dilsel çalışmaların Kur'an'ı anlama ve yorumlama güdüsü tarafından tetiklendiği görülür. Te'vil kavramsallaştırması altında sürdürülen bu çabada, metafizik ifadelerin yorumunda kelâm çevrelerinde bilâ keyfe (nasıllığı bilinemez), muhâlefetün lil havâdis (yaratıklara benzememe) gibi ilkelerin ön plana çıktığı<sup>42</sup>, felsefi çevrelerde ise, sözcüğü İbn Sînâ'da dinsel metinlerin eski Yunan birikimi doğrultusunda yorumlandığı gözlenir.<sup>43</sup> Aynı anlayış kimi iz düşümlerinin Gazzâlî'de de yer aldığı görülür.<sup>44</sup> Ancak yorumların sıradan insanlara açılması konusunda ciddi tereddütler söz konusudur. Örneğin Gazzâlî'ye göre, Kur'an hem muhkem hem de müteşabih ifadeler içerir; bu müteşabihleri sıradan halkın olduğu gibi kabul etmesi gerekir. Onların gerçek anlamını ise, ancak seçkinler bilir.<sup>45</sup> Aynı anlayışı sürdüren İbn Rüşd, müteşabih deyişlerin anlamını, halka açıklamayı yasaklar; zira müteşabihlerin gerçek anlamını onlara açıklamak onları hakikat düşmanı yapar.<sup>46</sup>

Öyle görünüyor ki, ortaçağ düşünürleri, gerek doğuda gerekse batıda, dinsel metnin dil içerisinde hakikati yansıttığına inanmakla birlikte, onun kimi unsurlarını simgesel sayıp, bu simgeleri yorumlama işini seçkinlere bırakmakta; bu simgesellikle dinsel dilde bir gizem ve sır oluşturmaktadır. Kuşkusuz bu gizem ve sır onlara epistemik bir ayrıcalık da sunmaktadır. Zira bu ayrıcalık sayesinde Hıristiyan dünyasında kilise, İslam dünyasında ise ulema ya da seçkinler, dinsel metni anlama ve yorumlama özgürlüğünü kendilerine özgü kılmış olmaktadır; halkı kendilerine bağlamaktadırlar. Bu bağlamda, Fârâbî'nin belli kayıtlarla değindiği, dil-kültür ilişkisinin ortaçağlarda büyük ölçüde görmezden gelindiğini kaydetmek gerekir; bu nedensiz değildir; dil-kültür ilişkisini tartışmak, kutsal metni beşeri olanaklarla sınırlama tehlikesi taşımaktadır. Oysa ortaçağ düşünürü, kutsal metni mümkün olduğu kadar aşkınlaştırma ve onu bir sır ve gizem perdesi içine sokma eğilimindedir. Dinin simgesel dil kullandığı anlayışı İslam ve Hıristiyan dünyasında hala oldukça yaygındır ve dini çağa göre yeniden yorumlamak gerektiği ilkesinin bu temelde meşrulaştırılmaya çalışıldığı gözlenir.<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Hüseyin Doğan, İlk Dönem İslam Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vil Problemi, Samsun 2011, s. 38 vd.

<sup>43</sup> Bu bağlamda İbn Sina'nın kimi Kuran ayetlerine yönelik tefsir içerikli risalelerini anımsatmak gerekir. Bu konuda Mesut Okumuş, Kur'an'ın Felsefi Okunuşu-İbn Sînâ Örneği, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, s.115

<sup>44</sup> Hasan Aydın, Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri, Naturel Yayınları, Ankara 2005, s. 57 vd.

<sup>45</sup> Gazzâlî, el-İktisâd fi el-İ'tikâd, tahkik: İ. Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Nûr Matbaası, Ankara 1962, s. 52-53.

<sup>46</sup> İbn Rüşd, Fasl el-Makâl, s. 140, 150 vd..

<sup>47</sup> Hasan Aydın, Postmodern Çağda İslam ve Bilim, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2008, s. 65 vd.

### **3. Bilgi Nesnesi Olarak Tanrı'nın Varlığı ve Neliği Sorunu**

Ortaçağ düşünürünü en çok ilgilendiren temel sorunsallardan birisi, kuşkusuz Tanrı'nın varlığını ve neliğini bilme sorunudur. Bu sorun da dil, düşünce ve gerçeklik ilişkilerine yönelik, özellikle dilin metafizik alanda kullanımında önemli problemler doğurmaktadır. Ortaçağ düşünürü, modern düşünürün aksine, Tanrı'nın varlığını bir bilgi konusu haline getirebileceğini düşünür; kimisi onun varlığının, paradoksal bir biçimde varlığını sanallaştırdıkları evrenden hareketle yani kozmolojik kanıtlarla akıl aracılığıyla kanıtlanabileceğini, kimisi bunun mistik sezgilerle olası olduğunu, kimisi ise onun varlık bilgisinin doğuştan ya da a priori olduğunu ileri sürmektedir.<sup>48</sup> Ancak Tanrı'nın neliği sorununa gelindiğinde durum farklılaşmaktadır. Özellikle nelik sorunuyla ilgili sıfatlar sorunu gündeme geldiğinde, farklı tasarımlarla karşılaşılır.<sup>49</sup> Bu bağlamda yorumbilim ve dil sorunu yeniden ön plana çıkar. Sorunun iki yönü bulunmaktadır; ilki, dilin aşkın gerçekliği olduğu gibi yansıtıp yansıtmadığı; ikincisi ise, insan aklının bu gerçeği doğrudan kavrayıp kavrayamadığıdır. İlk sorun, oldukça çetrefilli bir sorundur ve ikinci sorunla iç içedir. Çetrefillidir; zira kutsal metinler, Tanrı'nın var ve bir olduğunu, yaratıcı olduğunu, adil olduğunu, bilgili olduğunu vb. söylemektedirler. Hatta Tanrı'ya gelme, gitme, oturma, göz, işitme, görme, intikam alma, kıskanma, babalık vb. nitelikler de yüklemektedirler. Bu deyişler ne anlama gelmektedir? Bunlar gerçek mi, simgesel mi, yoksa mecazi söylemler midir? Öte yandan, Tanrıya iliştiğimiz vardır, birdir, yaratıcıdır, görür, işitir, bilir gibi önermelerle ne anlatmak istiyoruz? Bu sorular ekseninde gerek Hıristiyan gerekse İslam ortaçağında köklü tartışmalar görülür. Sözelimi Gazzâlî, epistemolojik bir temelden yola çıkarak, insan düşüncesinin Tanrı'nın neliğini bilip bilemeyeceği, dilin tanrısal hakikati ifade edip edemeyeceğini felsefi bir düzlemde sorgular. Nitekim o, Tanrının neliği hakkında konuşmaya başlamadan önce, Tanrı'nın neliğinin bilinip bilinmeyeceği sorusunu ortaya atarak işe başlar. Onca bu soru yaşamsal öneme sahiptir, çünkü Tanrı'nın neliği hakkında ileri sürülen tüm argümanların ve kavramların değeri bu soruya verilen yanıtla bağlıdır. O, Tanrı'nın neliği bilinebilir mi sorusuna yanıt ararken insanın duyularının, tasavvurlarının ve aklının sınırlılığına gönderme yaparak işe başlar ve böylelikle daha baştan soruya verilecek olumlu bir yanıtın önünü kesmeye yönelir.<sup>50</sup> Ona göre, insanın aklıyla Tanrı hakkında konuşmaya başladığında, analogi (temsîl), benzeşim (teşbîh) ve örneklere (misâl) baş vurmadan başka yolu yoktur<sup>51</sup>; zira insan, ancak tecrübe alanına giren şeyleri hakkıyla bilebilir. O, özellikle sıradan insanlar söz konusu olduğunda analogi, temsil ve misalden kaçınmanın yolunun bulunmadığını söyler, zira sıradan insanın örneği bulunmayan bir şeyi

<sup>48</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992, s. 27 vd.

<sup>49</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 112 vd.

<sup>50</sup> Gazzâlî, *el-Maksad el-Esnâ fi Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrût, tarihsiz, s. 28.

<sup>51</sup> Gazzâlî, *el-Maksad*, s. 32.

kavraması olanaksızdır.<sup>52</sup> Acaba analogilere başvurarak Tanrı'nın neliği hakkında doğruya ulaşan anlamlı/olumlu bir sonuca ulaşılabilir mi? Onun bu soruya verdiği yanıt oldukça özgündür. O, tanrısız özü bilme konusunda, olası iki yolun olduğunu ileri sürer. Bunlardan ilki, en doğru yol olan doğrudan bilme, ikincisi ise, eksik olan dolaylı bilme yoludur. Ancak onca doğrudan bilme olanaksızdır; bu yol, insana kapalıdır. Çünkü 'Tanrı'nın özü, kavrama, duyuların ve uslamaların ötesindedir'.<sup>53</sup> Kaldı ki, Gazzâlî'ye göre bir şeyi tam olarak bilmek için o şey olmak gerekir. Yani Tanrı'yı bilebilmek için Tanrı olmak gerekir.<sup>54</sup> Bu, tanrısız özün neliğini, Tanrı'dan başkası bilemez anlamına gelmektedir. Nitekim o şöyle demektedir:

"Diyebilirim ki, tanrısallık özelliğini (tanrısız özü) ancak Tanrı ya da O'nun eşi ve benzeri olan bilir. Ancak O'nun eşi ve benzeri olmadığına göre, O'nu O'ndan başkası bilemez."<sup>55</sup>

Eksik olan dolaylı yol ise, analogilere, örneklere, teşbihe başvurarak tanrısız özü bilmeyi amaçlar. Bu yüzden Gazzâlî bu yolun meşru bir yol olup olmadığı sorusuna yanıt arar. Onca, Tanrı'nın benzeri (misli) yoktur; fakat onun ne olduğunu anlamak için konu uygun örneklerle anlatılabilir; çünkü şeriat buna izin vermiştir. Nitekim bu yola, Tanrı hiçbir şeye benzemez, diyen Kur'an da başvurmaktadır. Bu nedenle, teşbihe yol açacağı düşüncesiyle bu yola karşı çıkmak anlamsızdır; çünkü benzerlik, ancak tüm niteliklerde (külli vasfın) ya da Tanrılık özelliğinde ortaklığı gerektirir. Örnek bir şeyi aydınlatmak için verilir; oysa benzer bir şeyin aynı demektir.<sup>56</sup> Gazzâlî anılan yolun sıkıntılara yol açabileceği gerekçesiyle, bu yola, ancak aciz kalındığında başvurulabileceğini belirtir. Aynı zamanda, onca bu yol, epistemolojik açıdan insanda sadece bir kuruntu (ihâm) oluşturur, gerçekliği olduğu gibi yansıtmaz.<sup>57</sup> Gazzâlî, bu yolun epistemolojik açıdan eksikliğini, cinsellikten seçtiği bir örnekle şöyle ifade eder:

"Bir çocuk ya da iktidarsız, bize cinsel birleşmenin neliğini (mâhiyet) ve tadını kavrama yolunu sorsa, bu konuda iki yolun olduğunu söyleriz. Ya onu, kendi niteliklerinden yola çıkarak anlatacağız ya da şehvet olgusuna ulaşınca kadar sabret; o zaman cinsel ilişkiye girer, sevişerek onun neliğini ve tadını öğrenirsin, diyeceğiz. Gerçek bilgiye ulaştıran, bu ikinci yoldur. Birinci yol ise, bir kuruntu (ihâm) yaratmaktan öteye gitmez.

<sup>52</sup> Gazzâlî, İhyâ' Ulûm ed-Dîn, cilt: I, Beyrût, tarihsiz, s. 94.

<sup>53</sup> Gazzâlî, el-Maksad., s. 46; el-İktisâd fî el-İ'tikâd, s. 49.

<sup>54</sup> Gazzâlî, el-Maksad. s.31-33.

<sup>55</sup> Gazzâlî, el-Maksad., s.30. Aynı anlayış için Kimya-yı Saâdet, çeviren: A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 1979, s. 46; Ravza et-Tâlibîn ve 'Umde es-Sâlikîn, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986, s. 38.

<sup>56</sup> Gazzâlî, el-Meznûn bihi alâ Gayr Ehlihi (el-Mednûn el-Kebîr), Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, cilt: II, Beyrût 1986, s. 127.

<sup>57</sup> Gazzâlî, el-Maksad., s. 32.

Cinsel birleşmeyi, tatlı diye adlandırılan bir nesneye benzetmekten ibarettir. Fakat kendisinde şehvet meydana gelir ve sevişirse, onun ne neliğinin ne de tadının şekere benzediğini ve gerçek tadın hayal ettiği biçimde olmadığını kesin olarak anlayacaktır.”<sup>58</sup>

Gazzâlî bilinmezci tutumunu, ‘her bilinen şey, bilenin kudret ve tasarrufu altındadır; Tanrı’nın insanın kudret ve tasavvuru altında olduğunu söylemek Tanrılığa aykırıdır’<sup>59</sup> diyerek mantıksal bir gerekçeye de dayandırır ve daha ileriye götürerek, tanrısal öze ilişkin olarak, daha çok İslam filozoflarının kullandıkları zorunlu varlık nitelemesi konusunda şöyle der:

“Eğer sen, var olması olurlu olan her şeyi, varlık alanına çıkararak, zorunlu varlık (el-vâcib el-vücûd) sözümüzün O’nun hakikatinden ibaret olduğunu söylersen, yazık sana derim.(...) Bu türden sözler, O’nun özünün dışında olumlama ve olumsuzlama yoluyla, özüne iliştilen şeylerden haber vermektedir. Öyleyse bunlar, sadece (neliği bilinmeyen), adlar, nitelikler ve ilintilerden ibarettir.”<sup>60</sup>

Gazzâlî söylemini sürdürerek tanrısal niteliklerle ilgili şöyle der:

“Eğer insan, Tanrı’nın özünün neliğini (mâhiyet) ve gerçekliğini (hakikat) bilemiyorsa, yani bu olursuzsa, onun isim ve niteliklerini tam bir kavrayışla (ma’rife) bilebilir mi, diye sorarsan, deriz ki: Hayır, bunu da tıpkı tanrısal özün neliğini ve gerçekliğini bilme konusunda olduğu gibi, sadece Tanrı tam ve gerçek olarak bilebilir. Çünkü biz, bir özün bilgin olduğunu bildiğimizde, neliğini ve gerçekliğini kavrayamadığımız, açık olmayan (mübhem) bir varlığı bilmiş oluruz. Yani, o kişinin, bilgi niteliğine sahip olduğunu kavrarız. Eğer biz, bilgi niteliğinin içeriğini (ma’lûmihi) gerçek ve hakikatine uygun olarak bilirsek, o kişinin, bilgin olduğuna dair bilgimiz tam olur. Aksi halde, tam olmaz. Oysa, hiç kimse, Tanrı’nın bilgisinin neliğini ve gerçekliğini bilemez. Onu sadece, o bilgiye sahip olan ya da o bilginin benzerine sahip olan bilir. Bu ise, olursuzdur; çünkü o bilgiye, Tanrı’dan başkası sahip olamaz. Şu halde, Tanrı’nın bilgisinin neliğini ve gerçekliğini, Tanrı’dan başkası bilemez. (...) Tanrı’nın bilgisi, asla varlıkların bilgisine benzemez. Bu durumda, halkın, Tanrı’nın bilgisine ilişkin bilgisi, gerçek bilgi değildir. Sadece kuruntu (ihâm) ve benzeşime (teşbîh) dayalıdır. (...) Tanrı’nın kudretine dair bilgimiz de böyledir.”<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Gazzâlî, Me’âric fî Medarici Ma’rife en-Nefs, Beyrut 1986, s. 130. Benzer deyişler için Mişkât el-Envâr, Mecmu’a er-Resâ’il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986, s. 28.

<sup>59</sup> Gazzâlî, Mişkât el-Envâr, s. 29.

<sup>60</sup> Gazzâlî, el-Maksad., s. 31.

<sup>61</sup> Gazzâlî, el-Maksad., s. 36-37. Gazzâlî’nin Tanrı’nın neliğine ilişkin yürüttüğü tartışmanın ayrıntıları için “Gazzâlî’nin Dinî-Felsefî Düşüncesinde Tanrı’nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım, Kader, 5: 2, 2007, s. 85-94.

Sicistânî'nin, aynı anlayışı daha ileri bir boyuta taşıyarak, Yeni-Platonculuğun etkisiyle Tanrı'ya vardır, etkindir, yaratıcıdır vb. deyişler iliştip iliştiremeyeceğimizi tartıştığı görülür. Zira o da, Plotinus gibi Tanrı'yı varlığın bile ötesine yerleştirmektedir.<sup>62</sup> Ancak onun anılan gelenekten gelen tartışmayı, Arapça'nın anlatım olanakları çerçevesinde geliştirdiği ve farklı ve özgün gerekçeler ileri sürmeye çalıştığı gerçeğinin altını çizmek gerekir. Sözelimi ona göre, mevcûd sözcüğü Arap dilinde, edilginlik içeren bir sözcüktür, sıfat olarak da kullanılır ve sırf bu yüzden Tanrı'ya iliştilirilemez. O şöyle der:

"Mevcûttan/varlıktan söz ettiğiniz yerde, bir var edenden/vâcidden de kaçınılmaz olarak söz ediyorsunuz demektir. Var eden/vâcid sözcüğü de, kalıbı gereği, bir var edileni/mevcûdu gerektirir. Dolayısıyla bağlantı ortadadır ve ilişki apaçıktır. Tanrı ise bu düzeyde bulunmaktan yücedir. Çünkü O'nun bir var edeni/vâcidi yoktur. Eğer bir var eden/vâcid bulunsaydı, diğer isimlerin ve niteliklerin delaletiyle var edenin/vâcidin derecesi, kesinlikle var edilenden/mevcûddan üstün olurdu."<sup>63</sup>

Tevhidî'nin aktardığına bakılırsa, ona, mevcûd ile dilsel açıdan aynı kalıpta olan 'Tanrı için tapılan, övülen, etkin anlamında mahmûd, ma'bûd, fâ'il vb. denilmektedir', buna ne diyorsun diye sorulunca, 'konuşma sırasında kullanılıp, söylemin/ibarenin içeriği hükümsüz bırakıldıklarında bunların tümü aynı sonuca götürür', yanıtını verdiği görülmektedir. Onca anılan hususlar, titizlikle yaklaşılması gereken yönler ve incelikli simgeler barındırmaktadır. Bu bakımdan tevhit konusunda ince eleyip sık dokuyanlar bu konuda çok titiz davranmaktadırlar. Sıradan insanlar, bu türden isimlerin kullanılmasında bir sakınca görmeyenler, bu türden sözleri Tanrı'ya yakıştırmışlardır. Çünkü onlar, bu türden sözleri, yöntembilimsel dayanakları gereği, başkalarından taklitle aktarmışlar ve bunlarla Tanrı'yı nitelemişlerdir. Zira "onların gücü ancak buna yetmektedir, bilgilerinin ve çabalarının son noktası budur."<sup>64</sup> Böylece Sicistânî, Platon'dan süzülerek gelen ve Stoacı felsefede köklü bir yer edinen seçkincilik ve sıradancılık ayırımına başvurmaktadır ve bu ayırımı Tanrı hakkında konuşma bağlamına taşımaktadır. O, bu ayırma göre, mevcûd, ma'bud, mahmûd ve fâ'il gibi sözcükleri, sıradan insanların kullandıklarını, oysa seçkinlerin, bunları kullanamayacaklarını, zira seçkinler seçkini olan Tanrı'nın adlandırılmayacağını bildiklerini söylemeye çalışmaktadır.<sup>65</sup> Tanrı için hay/diri sözcüğünün de kullanılmayacağını ileri süren Sicistânî, bunu da Tanrı'nın aşkınlığıyla ilişkilendirmektedir. Onca insanların bakışı, sadece duydukları ve gördükleri şeyle sınırlıdır. Ona göre, meleklerin yaşadığı hayat mertebesini, o âlemde yaşamadığımız için tasvir edecek bir bilgimiz

<sup>62</sup> J. L. Kremer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and His Circle*, Leiden 1986, s. 211-212.

<sup>63</sup> et-Tevhidî, el-Mukabesât, tahkik: Hasan es-Sundubî, Kuveyt 1992, s. 187.

<sup>64</sup> et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 188.

<sup>65</sup> et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 188.

olmadığından, onları bile hay/diri olarak nitelendirmek doğru değildir. Durum böyle olunca, her şeyden derece açısından üstün olan Tanrı'ya hay/diri denemeyeceği apaçıktır.<sup>66</sup> Tevhidî'nin aktardıklarına bakılırsa, Sicistânî, Tanrı hakkında konuşmaya ilişkin söylemini, Tanrı'nın eylemlerini ele alırken de sürdürür. Tartışmayı tetikleyen soru Ebû Zekerîyya es-Seymarî'nin Ebû Süleymân'a sorduğu şu şudur: 'Eğer Yaratıcı yaptığı şeyleri ne zorunlu olarak ne de iradeye bağlı olarak yapıyorsa, şu halde O'nun eylemleri hangi yolla gerçekleşmektedir? Zira, eğer O'nun eylemi Güneş'in havayı aydınlatması gibiyse zorunlu, bizden birinin eylemi gibiyse iradeye bağlı olmalıdır? Bu iki olasılığın dışındakiler kavranılmaz, kavranılmayan ise bilinemez.'<sup>67</sup> Sicistânî, anılan soruya, öncekilerin ileri gelenlerine gönderme yaparak, O'nun eylemi, seçme gücünden daha üstün bir yoldan gerçekleşir ve bizim elimizde bu yolu karşılayan bir kavram/terim yoktur, yanıtını verir. Onca biz, yalnızca tanıdığımız, bildiğimiz ve zihin dışında gerçekliği olanlara ya da bunların benzerlerine ait adları bilebiliriz. Eğer insanlar bir şeyden habersiz iseler, o şeyi karşılayan terimden de habersizdirler. Zira asıl olan dışsal varlık (a'yan), ad ise onun bir uzantısıdır. Aslın ortadan kalkmasıyla uzantı da ortadan kalkar. Bu karşı durulmaz ve kaçınılamaz bir durumdur.<sup>68</sup> O, söylemini şöyle sürdürür:

"Seçkinler seçkini olan şeylerin isimleri yoktur. Birçok anlam ve ifade algılarız ve bunları zihnimizden uzaklaştırmaya güç yetiremeyiz. Zihnimiz bunlarla karmakarışık olur ve bunların uzaklaşmasıyla istikrara kavuşur. Ama biz bunlara bir isim vermeye kalkışsak, bunu başaramayız. Bunun yerine mevcut isimlerden benzetmeler (teşbîhât) ve nitelermeler yaparak birtakım semboller getiririz. Ne var ki, biz çok kötü bir şey yapmış ve bunları karmakarışık ve anlamları bozulmuş ifadeler haline sokmuş oluruz. Buna karşın azıcık da olsa, varlığı karşılayan bir söz söylemiş olmayız."<sup>69</sup>

Sicistânî, Tanrı'nın eylemlerinde özgür mü, zorunlu mu olduğu sorusunun yanıtının anılan dilsel çözümlerde gizli olduğunu belirtir ve O'na ne eyleminde özgür ne de zorunlu diyemeyeceğimizi söyler.<sup>70</sup> Ona göre, kesin kanıtlar açıkça göstermektedir ki, her türlü eksiklikten uzak ve yüce olan Tanrı'nın eylemleri zorunlu değildir. Çünkü zorunluluk, acizlik belirten bir niteliktir ve böylesi bir görüşün savunulması olanaksızdır. Aynı şekilde onun eyleminin seçme gücüyle gerçekleştiği de ileri sürülemez; zira seçme gücünde, çok güçlü bir edilgenlik anlamı bulunmaktadır. Onca, bu edilgenlik bildirme durumu, felsefeye az çok ilgi duyan ve eskilerin bilgilerini

<sup>66</sup> J. L. Kremer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and His Circle*, s. 218-219.

<sup>67</sup> et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 149-150.

<sup>68</sup> et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 150.

<sup>69</sup> et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 150.

<sup>70</sup> et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 150; J. L. Kremer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and His Circle*, s. 222-223.

karıştıran herkes tarafından bilinen bir durumdur.<sup>71</sup> Sicistânî bu çözümlemesinin ardından şöyle der:

“Geriye yalnızca, Tanrı’nın eyleminin bu duruma işaret eden herhangi bir ismin ve onu anlatan bir tanımın bulunması neredeyse imkansız olan yüce ve üstün bir yön aracılığıyla gerçekleşmiş olması kalmaktadır. Eğer birisi sana, Tanrı’dan haber verirken niçin dişil değil de eril kalıplar kullanıyorsun derse, sen sadece şöyle diyebilirsin: Benim gücüm (Arap dilinde ne eril ne de dişil olan kalıpları kullanmaya) yetmez. Benim sözcük dağarcığımda, onu gerçekten karşılayacak olan kalıplar bulunmamaktadır. Erillik ve dişillik bizde bulunan anlamlardır ve bu konuda biz diğer hayvanlara benzeriz. Oysa bunlar yüce Tanrı’dan her yönden ve tam anlamıyla olumsuzlanmışlardır.”<sup>72</sup>

Konunun doğası gereği karmaşık ve içinden çıkılmaz türden olduğunun altını çizen Sicistânî, Tanrı hakkında, O etkindir (fâ’il) dememizin de aslında tümüyle doğru olmadığını belirtir.<sup>73</sup>

Hıristiyan ortaçağına baktığımızda, Tanrı’nın neliği sorununda, tıpkı İslam dünyasındaki gibi, köklü tartışmalarla karşılaşılır. Ancak tartışmalar daha çok negatif/olumsuzlayıcı bir söyleme yönelir. Sözelimi Yeni-Platoncu gelenekten etkilenen Johannes Scotus Erigena’ya göre Tanrı varlığın bile ötesindedir ve bu yüzden haklı olarak Tanrı’nın varolmadığı bile söylenebilir. Fakat bu söylem, Tanrı hakkında pek çok pozitif/olumlayıcı yargıda bulunan Hıristiyanlıkla uzlaştırılabilir mi? Johannes Scotus Erigena’nın bu soruya verdiği yanıt, sonlu zihinlerin Tanrı’ya yaklaşımının iki yolu olduğu şeklindeki görüşünde ortaya çıkar. Onca Tanrı’ya sonlu zihinlerin pozitif/olumlayıcı ve negatif/olumsuzlayıcı yaklaşımı söz konusu olabilir.<sup>74</sup> Olumlama yolu, sözelimi Tanrı vardır, Tanrı iyidir, Tanrı bilgilidir vb. yargılar verilmesinden ibarettir. Onca bu tür yargılar tümüyle doğru olmasalar da, bütünüyle yanlış da değildirler. Tanrı, örneğin kötülükten çok iyiliğe benzer, yokluktan çok varlığa benzer; ama yine de, bu türden olumsuzlayıcı yargılar tümüyle doğru olmadıkları için, kendilerine karşılık gelen olumsuzlayıcı yargılar tarafından tamamlanmadıkça yanlış yönlendirici olabilirler. Onca eğer Tanrı vardır diyorsak, Tanrı var değildir diye eklemek zorundayız, yine Tanrı iyidir diyorsak, Tanrı iyi değildir diye belirtmek zorundayız. Hiç kuşkusuz, olumsuzlayıcı yargılar da kendi başına ele alırsak, kendi başlarına alınan olumsuzlayıcı yargılar kadar yanlış yönlendirici olabilirler. Çünkü Tanrı var değildir dediğimizde, Tanrı hiç

<sup>71</sup> et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 150.

<sup>72</sup> et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 150.

<sup>73</sup> et-Tevhidî, el-Mukabesât, s. 150; Sicistânî’nin Tanrı’nın neliği hakkında yürüttüğü tartışmaların ayrıntıları için Hasan Aydın, “Sicistânî’nin Felsefi Düşüncesinde Kelâm ile Felsefe Arasındaki Yöntembilimsel Farklılıklar Ve Tanrı’nın Neliği Sorunundaki İzdüşümleri”, Kader, 8:2, 2010, s. 43-64.

<sup>74</sup> W. T. Jones, Ortaçağ Düşüncesi (Batı Felsefe Tarihi), cilt: II, çeviren: Hakkı Hünler, Pardigma Yayınları, İstanbul 2006, s. 274 vd.

yoktur demek istemeyiz. Tanrı var değildir sözümüz, onun varlıktan daha az olduğunu göstermeyi değil, aksine varlıktan daha çoğunu içerdiğini ifade etmeyi hedefler. Aynı şekilde, Tanrı iyi değildir sözümüz, O'nun kötü olduğunu değil, fakat iyiden daha fazla olduğunu göstermeyi amaçlar.<sup>75</sup> Johannes Scotus Erigena, bu olumlayıcı ve olumsuzlayıcı yargıları, yani Tanrı iyidir, fakat iyi değildir; Tanrı vardır, fakat var değildir, bir söylemde birleştirmeyi dener ve Tanrı iyi ötesidir, Tanrı varlık ötesidir, deyişleriyle paradoksal durumu aşmaya çalışır. Nitekim o şöyle der:

“O halde, Tanrı öz diye adlandırılır, fakat Tanrı gerçek anlamda öz değildir, O'na karşıtlık içerisinde bulunan hiçbir şey yoktur; bundan dolayı, Tanrı (...) öz ötesidir; öz üstüdür. Benzer şekilde Tanrı iyilik diye adlandırılır; fakat Tanrı gerçek anlamda iyilik değildir; çünkü kötü iyiliğe karşıttır; dolayısıyla Tanrı iyi üstüdür, iyi ötesidir, iyiden fazladır. Hakikati de böyle anlamamız gerekir. Çünkü sahtelik hakikate karşıttır; bu nedenden dolayı Tanrı gerçek anlamda hakikat değildir; dolayısıyla Tanrı hakikat olandan fazladır, Tanrıya gerçek anlamda öncesiz ve sonrasız da denemez; çünkü gelip geçicilik, öncesiz ve sonrasızlığa karşıttır; dolayısıyla Tanrı öncesiz-sonrasız olandan fazladır. Tanrı, öz, hakikat, bilgelik ve bu türden başka adlarla gerçek anlamda değil, ancak mecazi anlamda adlandırılır.”<sup>76</sup>

Johannes Scotus Erigena kadar negatif bir teoloji kurmaya yönelmese de, St. Thomas Aquinas da, aslında benzer bir sonuca ulaşır. Zira O, Tanrı'nın neliğine yönelik olarak dilin sınırları içerisinde konuşurken, ikili bir yöntem benimser. İlki, nesnelere ile Tanrı arasında benzeşim kurarak onu adlandırmaya çalışmak; ikinci yöntem ise tanrısal özden O'na ait olmayacak şeyleri olumsuzlamaktır.<sup>77</sup> Diğer bir deyişle, onca, Tanrı'yla ilgili biri pozitif/olumlayıcı diğeri negatif/olumsuzlayıcı ikili bir söylem benimseyebiliriz. Ona göre Tanrı ile nesnelere arasında benzeşim kurularak O'na ilişkin pozitif/olumlayıcı önermeler kurulur ve Tanrı vardır; yalındır, basittir, sonsuzdur, birdir, ussaldır, bilgedir, iyidir vb. denilebilir. İlk bakışta olumlu gibi görünen bu söylemlerle ne kastedildiğini açıklamaya yöneldiğinde Thomas Aquinas, onların içeriklerini negatif/olumsuzlayıcı söylemlerle doldurur. Zira Tanrı vardır ama, beşerdeki gibi varlık ve özü ayrı değildir; ayrıca O'nun varlığı hiçbir yaratığın varlığına benzemez; zira mükemmeldir; yalın ve basittir; ama bu sadece onun bileşik olmadığını ifade eder.<sup>78</sup> Kısacası Tanrı'nın neliğine ilişkin kurduğu pozitif/olumlayıcı önermeleri içeriksel açıdan değiller. Bu onca zorunludur; çünkü insan zihni onun hakikatini kavrayamaz; aynı şekilde beşerî dil de O'nun hakikatini dile

<sup>75</sup> J. Scotus Erigena, *On the Division of Nature*, trs. C. Schwartz (St. John's College Bookstore, Annapolis 1940, I, 14 vd.; W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 274 vd.

<sup>76</sup> J. Scotus Erigena, *On the Division of Nature*, I, 14.

<sup>77</sup> Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 519.

<sup>78</sup> Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I. Book, presented.: Aquin Media, 2010, s. 19 vd.



getiremez. O'na sadece yaratıklarda bazı gölgelerini gördüğümüz, yetkinlikleri sonsuzlaştırarak yükleriz. Bundan başkasını yapamayız; dilimiz sınırlı olduğu gibi, Tanrı da, ne olduğunu anlamamıza izin vermemektedir. O sonsuzdur ve bizim zihinlerimiz sonludur; bu yüzden onca, içeriğini tamamen anlayabileceğimizi asla ileri sürmeden O'nun hakkında dış görüşler elde etmeliyiz.<sup>79</sup> Thomas Aquinas, ikinci yöntemle Tanrı'ya yaklaştığında, salt varolma, ebedilik, değişmezlik ve zorunluluk olarak gördüğü Tanrı'ya ait olamayacağını düşündüğü şeyler sayar. Nitekim o, Tanrı maddi değildir, potansiyel değildir, ilinek değildir, bileşik değildir, bir bedene sahip değildir, ilintisel olan hiçbir şey yoktur, gibi deyişler kullanmaya büyük özen gösterir.<sup>80</sup> Böylelikle ne olmadığını göstermek ister. Yani negatif/olumsuzlayıcı önermeler kurar. Aslında Thomas Aquinas'ın Tanrı hakkında konuşurken benimsediği her iki yöntem de aynı sonuca götürür; bu sonuç O'nun nelliğini bilmediğimiz, O'nu dil içinde hakkıyla ifade edemediğimizdir. O Tanrıya ilişkin nihai yargısını şöyle ifade eder:

"Bu sebepten Tanrı'nın tanımlanamayacağı apaçıktır. Zira her tanım cins ve türün birleşmesiyle yapılır; oysa Tanrı'nın cins ve türü yoktur."<sup>81</sup>

İslam dünyasından Gazzâlî ve Sicistânî, Hıristiyan dünyasından ise Johannes Scotus Erigena ve Thomas Aquinas örnekleri ışığında ortaya koyduğumuz yukarıdaki görüşler ne anlama gelmektedir? Aşkın olan hakkındaki dil-düşünce ilişkisine yönelik neler söylemektedir? Kanımca bu sorunun iki yanıtı bulunmaktadır:

İlki, aşkın olan Tanrı'yı insan zihni kuşatamaz ve kavrayamaz; O'nun nelliğini bilemez. O, ne olduğu bilinmeyen bir ötekidir.

İkincisi, dil onu bütünüyle ifade edemez; beşeri olanaklar içerisinde O'na yönelik söylem, ancak mecazî, simgesel ya da negatif/olumsuzlayıcı bir söylem olabilir. O'nun ne olduğundan çok ne olmadığını ifade edebiliriz.

Aslında, sınırlı düşünürlerden yola çıkarak ulaştığımız bu iki sonucu, ortaçağ düşünürlerinin çoğuna genelleyebiliriz. Sözelimi İslam dünyasında Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi düşünürlerin Tanrı'nın tanımlanamazlığına olan vurguları, kelâmcıların Tanrı'ya olumlayıcı nitelikler yükleseler de bunların hepsini bilâ keyfe (nasıllığı bilinemez) ya da muhâlfetün lil havâdis (yaratıklara benzememe) ilkesi çerçevesinde değerlendiren anlayışları; mutasavvıfların Tanrı'ya ilişkin idraki, idrak edememenin idraki olarak görmeleri, yine Hıristiyan ortaçağında, apolojistlerin, gnostiklerin ve St. Anselmus gibi skolastiklerin Tanrı'nın aşkınlığı ve sonsuzluğu karşısında insan zihnini ve dili eksik ve yetersiz saymaları açıkça O'nun nelığının bilinemeyeceği ve dile getirilemeyeceğinin bir tür itirafıdır. Bu bağlamda, Gazzâlî örneğinde bir hususa daha dikkat çekmek gerekmektedir. O husus, kutsal metinlerde ortaya konan insanbiçimci/teşbihî,

<sup>79</sup> Etienne Gilson, Ortaçağda Felsefe, s. 519.

<sup>80</sup> Gülnihal Küken, Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması, s. 181 vd.

<sup>81</sup> Thomas Aquinas, Summa Contra Gentiles, I. Book, s. 19 vd.

örneksemeli/temsili, benzeşimli/analitik ifadelerin epistemik statüsüyle ilişkilidir. Gazzâlî, kutsal metinlerin sıradan insanlara yönelik olarak Tanrı'ya ilişkin bu tür ifadeler kullandıklarını söylemekte, bu yüzden bu tür ifadelerin meşru olduğunu kabul etmekte, ancak bu türden ifadelerin epistemik statüsünü kuruntu/ihâm ile özdeşleştirmektedir. Aynı anlayışın örneklerini Batı ortaçağında da gözlemek olanaklıdır. Aslında bu tutum, saltık ve aşkın sayılan ve mutlak bilgi verdiği ileri sürülen kutsal metnin metafiziğe dönük pek çok ifadesini farkına varmaksızın epistemik olarak aşağı bir statüye indirmek, hatta onları bir tür kuruntu/ihâm/vehim olarak görmek anlamına gelmektedir. Aynı durum, kutsal metinlerin saltık bilgi verdiğini ileri sürmelerine rağmen, İslam ve Hıristiyan düşünürlerin, onun kimi ifadelerini simgesel sayıp yorumlamalarında da gözlemek olasıdır. Zira yorum, anlaşılmanın açığa kavuşturmayı hedefler; bu ise Tanrı'ya anlaşılmanın söz iliştiirmek gibi teolojik bir soruna yol açar; öte yandan yorumlama beşeri bir etkinliktir, bu yönüyle tanrısal mesajı beşerileştirir ve epistemik statüsünü olası hale getirir.

#### **4. Tümelilerin Gerekliği Sorunu**

Ortaçağ düşünürünü, dil, düşünce ve gerçeklik ilişkileri bağlamında en çok uğraştıran sorunlardan bir diğeri, tümeler sorunudur.<sup>82</sup> Sorunun hem epistemolojik hem de dinsel/metafizik tutamakları bulunmaktadır. Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi, ortaçağda vahyin dışında algı, imgelem ve akıl olmak üzere üç insanî bilme yetisi söz konusuydu ve ortaçağ düşünürlerine göre, ilk ikisi tikellerle, yani uzaysal-zamansal dünyanın tek tek nesnelere, akıl ise tümel hakikatlerle ilişkiliydi. Sözelimi, onlarca, doğru iki nokta arasında en kısa mesafedir; bir üçgenin iç açıları iki dik açıya eşittir; tüm insanlar ölümlüdür vb tümel hakikatler ancak ve ancak akıl aracılığıyla bilinmekteydi. Yine onlara göre, algısal bilgi sorunluydu, zira hem tikellerle ilişkiliydi hem de bizi yer yer yanıltabiliyordu. Bu epistemolojik neden yüzünden ortaçağ düşünürleri algı ve algı nesnelereyle fazla ilgilenmemişlerdir.<sup>83</sup> Bu ilgisizliğin dinsel nedeni de bulunmaktadır; çünkü duyu algısı Tanrı'ya ve dinsel hakikatlere ilişkin doğrudan bilgi vermemektedir. Bu yüzden, ortaçağ düşünürüne göre insanlar Tanrı'ya ve dine ilişkin hakikatleri bileceklerse, bunun yolu akıl olmak zorundadır. Şu halde, gerek bilgi anlayışı gerekse dinsel/metafizik ilgisi açısından ortaçağ düşünürünün zihninin aklın nesnesi olan tümellere odaklanması kaçınılmazdır.<sup>84</sup> Onlar, tümeler sorununa daha çok adların imlemine irdeleyerek yaklaşma eğilimi taşımışlardır. Sözelimi, Sokrates ve Platon gibi sözcükler duyu algısında deneyimlenen tek tek tikelleri adlandırır ve onları imlerler. Peki ya insan gibi tümel sözcükler neyi adlandırır ve neyi imlerler? Ortaçağın bu soruna genel yanıtı bu tür kelimelerin akıl yoluyla bilinen tümeleri adlandırdığı ve onları imlediği şeklinde olmuştur. Fakat bir tümel tam olarak nedir? Onları ontolojik açıdan nasıl konumlandırmamız

<sup>82</sup> Anthony Kenny, *Medieval Philosophy*, s. 115 vd.

<sup>83</sup> W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 293.

<sup>84</sup> W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 293 vd.

gerekir? Genel olarak ortaçağ düşünürleri bu sorunun yanıtını Aristoteles'in Kategorileri ile ona bir giriş olarak hazırlanmış Porphyrios'un İsağoge adlı yapıtında ortaya konan alternatifler arasında bulmak zorunda olduklarını düşünmüşlerdir.<sup>85</sup> Porphyrios, gerçekten İsağoge adlı yapıtında tümellerin ontolojik konumuna ilişkin çeşitli alternatifleri sıralar. Nitekim şöyle der:

"İlkin cinsleri, türleri ilgilendiren şeylerde, bunların kalıcı tözsel gerçeklikler olup olmadığını ya da anlığın yalın kavramları olup olmadığını ve tözsel gerçeklikler olduğu kabul edildiğinde, cisimli mi, yoksa cisimsiz mi olduğunu, son olarak da, onların ayrı ya da duyulur şeylerde ve onlara göre varolup olmadığını bilme konusunda söz etmekten kaçınacağım: burada çok başka ve çok daha geniş bir araştırma isteyen bir sorun vardır."<sup>86</sup>

Porphyrios'un söyleminden, tümellerin dışsal gerçekliğinin bulunduğu, bunların salt zihinsel kavramlar olduğu ya da gerçeklikten yoksun dilsel sözcükler olduğu şeklinde üç temel alternatif çıkarsamak olasıdır. Acaba ortaçağ düşünürleri, bu alternatiflerden hangisi ya da hangilerine yönelmişlerdir? Ve onları alternatifler arasında seçim yapmaya güdüleyen nedenler nelerdir?

İslam ortaçağında düşünürlerin, tümellerin gerçekliğini savunan kimi Platoncu düşünürler bulunsa da<sup>87</sup>, daha çok Aristotelesçi teze yöneldiklerini ve yer yer Fârâbî örneğinde olduğu gibi ikisini uzlaştırmaya yöneldiklerini kaydetmek gerekir. Özellikle Meşşailer/İslam Aristocuları, yani Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar, tümellerin daha çok zihinsel kavramlar olduğu tezine ilgi göstermişler, ancak onların Tanrı'nın öncesiz bilgisinde özler ve hakikatler olarak bulunduğunu, tekil nesnelere ise gizil halde bulduklarını ifade etmişlerdir. Nitekim Gazzâlî'nin saptamasıyla Meşşailer/İslam Aristocuları arasında, tümellerin dış dünyada değil zihinde olduğu görüşü genel bir kabul görmüştür. Zira dış dünyada Zeyd, Amr gibi bireysel insanlar vardır; ancak tümel bir insan yoktur. Fakat insanlık bir hakikat olarak ele alındığında hem zihinlerde hem de dış dünyada mevcuttur.<sup>88</sup> Gazzâlî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar adına aktardığı bu çözüm, bir tümel olarak insanlıkla, bir hakikat olarak insanlığı birbirinden ayırmayı hedeflemektedir. Sorunun Meşşailer/İslam Aristocuları arasında nasıl çözümlendiğini görmek için, İbn Sînâ ekseninde konuyu bir parça açmak gerekmektedir. İbn Sînâ, önce tikel ve tümelden ne anladığını ortaya koyarak sorunu çözümlenmeye yönelir ve ardından da onların ontolojik statüsünü tartışır. Onca, birçok şeye birden yüklenemeyeceği kavranan şey

<sup>85</sup> W. T. Jones, Ortaçağ Düşüncesi, s. 293.

<sup>86</sup> Porphyrios, İsağoge (Aristoteles'in Kategorilerine Giriş), çeviren: Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, s. 31.

<sup>87</sup> Sözgelimi Muhyiddin İbn Arabî'nin ayân-ı sabiteleri, Platonun idealarını anımsatır ve tıpkı onun gibi ontolojik bir gerçekliğe sahiptir.

<sup>88</sup> Gazzâlî, Makâsıd el-Felasife (Felsefenin Temel İlkeleri), çeviren: Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2001, s. 139.

tikel; bir çok şeye aynı anda yüklenebilen şey ise tümel olarak adlandırılır.<sup>89</sup> Ona göre tümel üç farklı anlamda ele alınabilir: İlki, İnsan bireyinde bulunan insanlıkta olduğu gibi gizil/kuvve halindeki tümel; ikincisi, insan cinsinde bulunan insanlıkta olduğu gibi edimsel/fiil halindeki tümel; üçüncüsü, Güneş'te olduğu gibi çok olarak düşünülmesinde hiçbir engel bulunmayan tümeldir.<sup>90</sup> İbn Sînâ, tümellerin ontolojik konumunu belirlerken her türden ilişkinin dışında kalan kendi başına bireysel özle, bireylerle ilişkisi olan özü birbirinden ayırmaya özen gösterir. Ona göre öz, sözgelimi insan, ne tümel, ne tikel, ne bir ne de çoktur. İnsan bir anlamda tümel olduğu halde, insanlık başka şey, tümellik başka şeydir. Böylesi bir öz, dış dünyada hiçbir yerde bulunmadığı halde, doğal varlıklara önceliği olan ve tanrısal bir varlığa sahip olan bir tabiat olarak nitelenir. Tanrısal varlığa sahip olan bu tabiat, bu öz, bireysel ilişkilerden tümüyle arınmış, henüz böyle bir ilişkiye hiç bulaşmamış bir şeydir. Bu adeta maddeyle hiç ilişkisi olmayan zihinsel bir tasarıma benzetilebilir. Bu türden özler, ilk maddeyle birleşerek, dış dünyada belli bir konuma ve gerçekliğe sahip olunca, bireyler tarafından temsil edilirler. Onların kendi başlarına gerçekliği bulunmayıp, ya Tanrı'da salt öz olarak, ya bireylerde bireysel ve maddesel özellikleriyle ya da akılda bireysel özelliklerden bir ölçüde soyutlanmış tümel kavramlar olarak bulunurlar. Bu alemde bireylerden tümelleri elde eden ve onları bireylerle ilişkilendiren akıldır.<sup>91</sup> Anlaşılacağı gibi, İbn Sînâ'ya göre, tümel kavramlar dış dünyada varolan bireylerde gizil/kuvve halinde, yalnızca zihinde varolan cinslerde ise edimsel/fiil halinde bulunurlar. Bireylerdeki gizil/kuvve halindeki tümelleri bulup ortaya çıkaran akıldır. Başka bir deyişle tümellik, kendi başına ne tümel, ne de birey olan öze ya da mahiyete zihin tarafından eklenen bir kavramdır; öz ya da mahiyetin tümel olması, zihinsel bir işlemle bir çok şeye yüklenebilmesine bağlıdır. Şu halde onca, bireyselliğin kaynağının, yani bireyselleştirici ilke, özün maddeyle ilişkisi, tümelliğin kaynağı ise onun maddeyle ilişkisinden zihin tarafından soyutlanarak birden fazla bireye yüklenebilmesidir.<sup>92</sup> Öyle anlaşılıyor ki, İbn Sînâ özün başlangıçta Tanrı'da var olduğunu düşünmekte; o özün daha sonra yaratma yoluyla maddede dışsal gerçeklik kazandığını belirtmektedir. Böylelikle, tanrısal açıdan bakıldığında, tümellerin birer idea olarak onun bilgisinde gerçekten var olduğu, ama dış dünyada bireylerde gerçeklik kazandığı ve bunun zihin tarafından ortaklıklar bulunarak ortaya çıkarıldığını ima etmektedir. Bu tutumuyla Platon ve Aristoteles arasında orta bir yol bulmaya çalışmaktadır.

Ortaçağ Hıristiyan dünyasına geldiğinde, tümeller konusunda İslam dünyasına oranla daha çoğulcu bir yaklaşımla karşılaşılır; daha doğrusu, tümellerin dilde, düşüncede/zihinde ve gerçekte var olduğu alternatiflerinin

<sup>89</sup> İbn Sînâ, en-Necât, çev.: Kübra Şenel, Kabalcı yayınları, İstanbul 2013, s. 12-13.

<sup>90</sup> Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", Samsun 1991, s. 26 vd.

<sup>91</sup> Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", s. 26 vd.

<sup>92</sup> Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", s. 26-28.

tümü taraftar bulur.<sup>93</sup> Fakat ortaçağın başlarında aşırı realizme, diğer bir deyişle kavram realizmine odaklanan tartışmalar ortaçağın sonlarına doğru yerini ılımlı realizm ve adcılığa bırakır. Sözelimi, J. S. Erigena'nın, tıpkı St. Agustinus gibi tümellerin kendi başlarına gerçek olduğunu düşündüğü ve onların gerçekliğini savunduğu gözlenir. Bu görüşe realizm adı verilir.<sup>94</sup> Ona göre, Sokrates ve Platon gibi tek tek insanlar tümel insandan daha az gerçeklerdir. Zira Tanrı, tüm insanları kendi suretine benzettiği ilk ve tek bir insanda aynı anda oluşturmuş; fakat onların hepsini bu görülür dünya içerisinde bir anda meydana çıkarmayıp, belli zamanlarda ve belli yerlerde meydana çıkarmıştır.<sup>95</sup> Onca, sözelimi, elimle işaret ettiğim şu insan ya da tahtaya çizdiğim şu üçgen, yalnızca öncesiz-sonrasız ilk örneğin bir sureti ya da dış dünyadaki yansımasından ibarettir. İnsanların tikel nesnelere yola çıkarak tümellerin akılsalların bilgisine varmaları olasıdır; tam da bu nedenden dolayı ilki sahip olduğu varlık ve hakikat bakımından ikincisine bağlıdır. Ona göre geometrik cisimler, ister belleğin hayallerinde isterse duyulur bir maddede oluşturulsunlar, kendilerinde hiçbir hayal ve hiç madde olmayan, duyu organları tarafından algılanan ya da bellekte şekillenen her şeyin üstünde bulunan kendi akılsal ideaları içerisinde kalıcı tözsel bir varlığa sahiptirler. W. T. Jones'in deyişiyle J. S. Erigane üçgen kelimesiyle adlandırılan üç varlık türünü birbirinden ayırmaktadır: 1) Bağımsız gerçek üçgen ya da üçgen ideası 2) duyu nesnesi, tahtaya çizilmiş üçgen ve 3) bellekteki üçgen sureti. Nasıl bellekteki suret, duyulur şekilden hareketle, duyu organı yoluyla belleğe nakşedilmiş olmakla duyu nesnesine bağımlı ise, tıpkı bunun gibi duyu nesnesi de, sözelimi tahtaya çizilmiş üçgen, kendi kendisiyle bir kalan ne uzaysal ne zamansal ne de cisimsel olan tümel üçgene, bir diğer deyişle üçgen ideasına bağlıdır.<sup>96</sup> J. S. Erigane örneğinde ortaya koyduğumuz tümeller konusundaki Platon'a değin geriye giden bu gerçekçi/realist tavır, St. Agustinus, Tournalı Odo, Anselmus, Champeauxlu William gibi ortaçağ düşünürlerde önemli bir yankı uyandırmıştır. Bu yankının temel nedeni, anılan görüşün Hıristiyan doğmalarına görünüşte uygunluğu olsa gerektir.<sup>97</sup> Zira Tanrı'yı ve öte dünyayı, bu dünya karşısında saltık gerçek olarak gören ve bu dünyayı sanallaştıran bir anlayışı, tümellerin gerçekliği teziyle meşru bir zemine oturtmaya çalışmak hiç de zor değildir. Öte yandan, gerçek olan tümellerse, bu kutsal metinlerdeki tümel ifadelerin hakikat olduğunu temellendirmede de oldukça işlevsel bir rol oynayabilir. Ayrıca, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlüsünün bir ve aynı şey olduğu görüşü, yani Tanrı'nın tekliği görüşü de bununla uyum içindedir. Öte yandan ilk günah sorununda da, eğer tek tek bireyleri gerçek sayıp tümelleri yadsırsak, bu günahın Adem'den diğer insanlara sirayet ettiğini açıklamak oldukça güçleşecektir. Ama diğer insanları Adem'de cisimleşen tümel insanlığın altına koyarak, diğer insanları

<sup>93</sup> W. T. Jones, Ortaçağ Düşüncesi, s. 293 vd.

<sup>94</sup> W. T. Jones, Ortaçağ Düşüncesi, s. 294.

<sup>95</sup> J. S. Erigena, On the Division of Nature, trs.: R. McKeon, Selections from Medieval Philosophers, s. 218 vd.

<sup>96</sup> W. T. Jones, Ortaçağ Düşüncesi, s. 295.

<sup>97</sup> W. T. Jones, Ortaçağ Düşüncesi, s. 295.

onun altına yerleştirmek, ilk günahı temellendirmek için daha makul bir yol olarak görünmektedir.<sup>98</sup> Kimi Hıristiyan dogmalarını temellendirmedeki bu başarısına rağmen, bu aşırı gerçekçi görüşün iki önemli sorununun bulunduğu gözden kaçmamıştır: İlki, panteizme yol açması, ikincisi ise, tek tek bireylerin birbirinden ayrılığını temellendirememesidir. Eğer, tümellerin tikellerden daha gerçek oldukları düşüncesi doğruysa ve varlık hiyerarşisi, daha gerçek olan tümele doğru ilerliyor, her tümel alttakini kapsıyorsa ve hiyerarşi en gerçek tümel olan Tanrı'da son buluyorsa, bu açıkça panteizme kaymak demektir. Oysa panteizm, Tanrı evren özdeşliğine yol açmaktadır ve kilise bu düşünceye ısrarla karşı çıkmıştır.<sup>99</sup> Öte yandan, Ahmet, Ayşe gibi insanlar, insanlıkta ortak iseler ve onları o yapan insanlığı ise, birini diğerinden nasıl ayıracağız? Başka bir deyişle, tümellerin daha gerçek oldukları düşüncesi, örtük olarak bireysel varlığı örselemektedir; bu ise öte dünyada günahların karşılığının bireysel olduğu dogmasıyla çelişmektedir. Bu saydığımız eleştiriler, ortaçağ Hıristiyan dünyasında kavramcılık ve adcılık olarak bilinen alternatiflerin felsefede gündeme gelmesine neden olmuştur.

Adcılık, bir tümelin sadece bir ad, ya da kağıda yazılmış isimden ibaret olduğunu savunmaktadır. Bu düşüncenin önemli temsilcileri Roscelinus ve Ockhamlı William olarak karşımıza çıkar. Roscelinus'a göre, sözgelimi insan terimi, hangi derecede olursa olsun, insan türünün gerçeği olabilecek bir gerçekliği hiçbir şekilde göstermemektedir. Bütün diğer tümeller gibi, insan iki somut gerçeğe karşılık gelir ve bu iki gerçek de türün gerçekleri değildir. İlki, insan kelimesinin, yani insanın flatus vocis olarak veya çıkarılmış bir ses olarak fiziksel bir gerçekliği; ikincisi ise, insan sözcüğü ya da sözünün işaret ettiği insan bireylerinin gerçekliğidir. Kullandığımız sözcüklerin arakasında gizlenen başka hiçbir şey yoktur.<sup>100</sup> Öyle anlaşıyor ki Roscelinus'a göre, tümeller sadece bir ad ve kağıt üzerine düşülmüş çiziklerden ibarettir ve hiçbir gerçeklikleri yoktur. Bu düşünce, gerçek varlık olarak tikelleri görmekte, tümele hiçbir gerçeklik tanımamaktadır. Bu yönüyle, W. T. Jones'in de kaydettiği gibi onun realizmden daha kusurlu olduğu açıktır. Zira bir tümel, ses ya da çizik olamaz; ses ve çizikler, bir şeyin, ya tikellerin ya da tümellerin yerini tutan işaretlerdir. Açıktır ki, işaretler hakkında konuşmak, işaretlerin gönderimde buldukları şeylerin doğasını ve statüsünü herhangi bir şekilde aydınlatmaz. Sözgelimi İnsan ile Ayşe arasındaki ses ve yazım farkını düşünelim. Bu fark, bir tikel olan Ayşe ile bir tümel olan insan arasındaki farklılık ve onların doğaları konusunda hiçbir şey söylemez. Zira insanlık nedir sorusu ile Ayşe nedir sorusu hala yanıt bekleyen sorulardır.<sup>101</sup> Anlaşılacağı gibi adcılık tümeller sorununa verilmiş müspet bir yanıt içermemektedir; daha da önemlisi bu görüş, tümüyle dinsel düşünceye ve Hıristiyan öğretiye terstir. Zira St. Anselmus gibi gerçekçilerin de işaret ettiği gibi adcılık, teslis inancıyla açıkça çelişmektedir. Platon, Sokrates ve

<sup>98</sup> W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 295 vd.

<sup>99</sup> W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 296.

<sup>100</sup> Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 238-239.

<sup>101</sup> W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 297-298.

Aristoteles, eğer yalnızca insan adının her üçüne birden ayrımsızca uygulanabileceği anlamında bir iseler, o zaman, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh da yalnızca Tanrı adının her üçüne ayrımsızca uygulanabileceği anlamında bir olurlar. Eğer adcıların iddia ettiği gibi, yalnızca tek tek bireyler gerçekse, bundan ya Tanrı'nın bir olduğu ya da üç ayrı Tanrı'nın var olduğu sonucu çıkar. Her iki halde de, ortodoksinin, üç başlı Tanrı anlayışı, yani Tanrı'nın hem bir hem de üç olduğu anlayışı reddedilmiş olur. Roscelinus buna işaret edecek denli ileri gitmiş 1093'deki Soissons konsilinde, öğretilerini inkara mecbur bırakılmıştır.<sup>102</sup> Adcılığın bu aşırı versiyonunun Ockhamlı William tarafından düzeltilmeye çalışıldığı ve bir suppositio/yerine geçme kuramı ortaya konduğu görülür. Ona göre, önermeler, bilgimizi oluşturan kumaşlara benzerler ve bütün bilgilerimiz önermelerden ibarettir.<sup>103</sup> Önermeler ise terimlerden oluşmaktadır ve bu terimler doğası gereği tümeldir ve yalnızca bir anlam içerdikleri için bilgi konusu olan önermelerde yer alırlar. Bir terim sadece yerine geçtiği nesneye, yani önermede vekili olduğu şeye işaret eder. Terimin nesnenin yerine geçme görevine suppositio adı verilir. Ona göre, üç tür suppositio durumu vardır: Birinci durumda terim, kendisini oluşturan kelimenin ya da sözcüğün yerine geçmektedir. Sözelimi "insan bir kelimedir" önermesindeki insanı ele alırsak, burada insan maddeliği içinde ele alınan insan kelimesinin, insan sözcüğünün yerine geçmektedir. Bu duruma suppositio materialis adı verilir. İkinci durumda terim gerçek bireyler için kullanılır. "İnsan koşuyor" önermesini ele alırsak, burada koşan insan kelimesi değil, kişi olan insandır. Buna suppositio personalis adı verilir. Üçüncü durumda terim ortak bir şeyi ifade eder; "insan bir türdür" önermesini ele alırsak, burada insan bir birey değil, bir topluluk anlamına gelir. Buna da suppositio simplex ad verilir. İlk iki durum için bir sorun yoktur; ancak üçüncü durum, yani suppositio simplex'te gündeme gele ortak veriye karşılık gelen nedir? Ockhamlı William'ın bu soruya yanıtını, onun, "gerçek olan her şey bireydir, bu durumda cinsler ve türler düşüncenin dışında hiçbir şey değildirler; bireyler yine de düşünce tarafından cins ve tür diye sınıflandırılmaya müsaittirler" sözünden çıkarsamak olasıdır. Buradan çıkan sonuç, tümelerin değil bireylerin gerçek olduğudur.<sup>104</sup> Şu halde bilginin oluştuğu önermeleri şekillendirdiğimiz terimler ve isimler, birer işarettir veya bunlara karşılık gelen, bireylerin yerine geçen vekillerdir. Böylesi bir öğretide, eninde sonunda her şeyin suppositio personalis'e indirgendikleri açıktır. Bu yüzden Ockhamlı William'ın öğretisine, nominalizm veya terminizm adı verilmiştir.<sup>105</sup>

Kimi düşünürlerin, hem aşırı gerçekçiliğe hem de adcılığa kimi dinsel ve epistemolojik gerekçelerden dolayı karşı çıktıkları anlaşılmaktadır. Her ikisinin de bazı doğru öğeleri olmakla birlikte, yanlışları daha çoktur. İşte bu

<sup>102</sup> W. T. Jones, Ortaçağ Düşüncesi, s. 298.

<sup>103</sup> Ockhamlı William'ın bilgi anlayışı için Işıl Bayar, "Ockhamlı William'ın Epistemolojisi", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 8:1, 2001, s. 165-186.

<sup>104</sup> William of Ockham, Ockham's Theory of Terms, Part I of the Summa Logicae, trs.: M. J. Loux, Londra 1974, s. 189 vd.

<sup>105</sup> Etienne Gilson, Ortaçağda Felsefe, s. 238-239.

düşünce kimi ortaçağ Hıristiyan düşünürlerini bir uzlaşma arayışına itmiş gibi gözükmektedir. W. T. Jones'in deyişiyle bu uzlaşma, adcılığın tümellerin sadece isimlerden ve seslerden ibaret oldukları iddiasını reddetmek bakımından zorunlu olarak gerçekçilikle uzlaşacak, fakat öbür yandan adcılığın tümellerin bütünüyle bağımsız, Platonik idealar olmadıkları iddiasını da benimsemek zorunda kalacaktı.<sup>106</sup> Aslında aranan bu uzlaşma, Aristoteles'in Platon'un idealar kuramını eleştirirken onun tarafından ortaya konmuştu. Zira Aristoteles'e göre, formlar, ne tümüyle bağımsız varlıklardır; ne de bütünüyle öznel zihinsel durumlardır. Onlar duyu tikellerine gömülü ve çözülmez bir şekilde bağlı olmaları bakımından zihinlerin etkinliğinden ayrı olarak vardırırlar. Ama insan zihni, birbirine benzer çok sayıda tikel gözlemlenmekle, tümeli onlardan ayırma ve yalıtılmış bir şekilde anlama yeteneğine sahiptir. Buna göre, tümel kelimesinin adlandırdığı şey, zihinsel bir üründür; ancak varlıklarını salt zihne borçlu değildirler; bizzat nesnelere içkin olarak bulunurlar. Bu düşünce tümellerin zihin tarafından oluşturulan bir kavram olduğu düşüncesine vurgu yaptığı için kavramcılık olarak da bilinir. Bu görüş ortaçağda, Aristoteles'in izinden giden Abelardus, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi düşünürlerde karşımıza çıkar<sup>107</sup> ve tümellerin varolduğunu ama nesnelere dışında veya üstünde değil, içinde bulunduğunu ve onlara bağımlı olduğunu savunur. Bir diğer deyişle, bu anlayışa göre, tümeller zihinseldir; ama nesnelere ilişkileri bakımından, aşkın (transcendent) olmayıp, içkindirler (immanent).

Ortaçağ İslam ve Hıristiyan dünyasında tümellere ilişkin yukarıda özetlemeye çalıştığımız tartışmaların, hem epistemolojik hem de önemli bir dinsel bağlamının olduğu açıktır; zira ortaçağ düşünürlerinin algısıyla söylessek, gerçek bilgi tümel olanın bilgisidir; ayrıca dinsel ve tanrısal alana ilişkin deyişlerin hemen tümü tümeldir. Tümellerin gerçekliğinin reddi, her ne kadar durumun öyle olup olmadığı tartışmaya açık olsa da, kimi ortaçağ düşünürlerine göre bilginin, dinsel ve tanrısal olanın reddi anlamına gelmektedir. Bu açıdan tümellerin ister ılımlı isterse radikal gerçekliği savunulsun, bu ortaçağ düşünürlerine göre dinsel açıdan daha anlamlıdır. Dolayısıyla tümellerin gerçek olmadığını, sadece tikellerin var ve gerçek olduğunu ileri süren her söylem din dışı olarak görülmüş, Rocelinus örneğinde gördüğümüz gibi cezalandırılmaya çalışılmıştır. Buna rağmen Hıristiyan ortaçağlarının sonuna doğru tümellerin ontolojik gerçekliğini yadsıyan ve gerçek olanın tikel/bireysel olduğunu savunan bir akım etkin olmaya başlamış, daha da önemlisi bu akım dinsel bir oluşum olan Fransiskan tarikatı içerisinde güçlü bir yankı uyandırmıştır.<sup>108</sup>

## 5. Değerlendirme ve Sonuç

Ortaçağ düşünürlerinin, Tanrı ve kutsal metinlere referansla dil-düşünce-gerçeklik ilişkilerine yönelik çözümlemeleri, ortaçağlarda felsefe

<sup>106</sup> W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, s. 298-299.

<sup>107</sup> Betül Çotuksöken, "Abelardus'a Göre Tümeller Sorunu", *Ortaçağ Yazıları*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 1993, s. 113 vd.

<sup>108</sup> Betül Çotuksöken, "Ortaçağ ve Renaissance Üzerine Kimi Temel Bilgiler", s. 37.



kültürüne ilişkin köklü tartışmaların olduğuna işaret ettiği gibi, aslında Rönesans ve sonrası oluşan yeni felsefeye de kimi açılımlar sunmuştur. Özellikle bilgimizin ve dilin, dış dünyayı olduğu gibi yansıtıp yansıtmadığı, tümellerin gerçek olup olmadığı tartışmaları, felsefede ilginin insana, bilme yetilerine ve dile odaklanmasında önemli bir işlev yüklenmiş gibi gözükmektedir. Descartes'ın 'düşünüyorum o halde varım' söylemi ile Bacon'ın insan zihninin, dilin ve kültürün tuzaklarına işaret eden 'idoller kuramını' bu bağlamda yorumlamak gerekmektedir. Öte yandan, ortaçağın sonlarında ortaya çıkan adcılık ve kavramcılık gibi akımlar, bireysel ve tikel olanın ön plana çıkmasına, düşünürlerin gözlerini nesnelere dünyasındaki olgu ve olaylara döndürmelerine neden olmuştur. Yine kutsal metnin simgesel bir dile indirgenmesi ve simgelere farklı anlamlar yüklenmesi ile Tanrı'nın neliğinin bilinemeyeceği gibi anlayışlar, modern dönemde, din ve kutsalın bilgi konusu olmaktan çıkarılıp inanç konusu olarak konumlandırılmasında, din, felsefe ve bilimin yollarının ayrılması ve laik dünya görüşünün filizlenmesinde belli bir işlev yüklenmiştir. Ortaçağın Tanrı'nın neliği konusundaki agnostik söylemine, David Hume ve Immanuel Kant gibi düşünürlerce, varlığının da bilinemeyeceği gösterilmeye girişilerek, inancın seçim konusu olduğu düşüncesi daha da pekiştirilmiştir. Böylelikle metafizik felsefenin dışına ötelenmiş, onun bilgi konusu olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Kuşkusuz bu söylediklerimiz, Batı ortaçağı için söz konusudur. İslam ortaçağına baktığımızda, Batıda Rönesans'ın oluşmasında İslam dünyasından yapılan çevirilere sık sık vurgu yapılırsa da, tartışmaların benzer sonuç doğurduğunu söylemek oldukça güçtür. Bunun nedeni konusunda kesin bir şey söylemek henüz güç olmakla birlikte, Doğu ve Batının üretim ve toplumsal örgütlenme tarzları arasındaki farklılıklar bu konuda kimi ipuçları verebilir. En azından ortaçağın ardından, kuşkuculuğu bir yöntem olarak benimseyen Descartes'in kuşkusunu 'düşünüyorum, o halde varım' söylemiyle kendi varlığıyla yenmesi; buna karşın ondan daha önce benzer yöntemi kullanan Gazzâlî'nin, kuşkusundan Tanrı'nın içine attığı ışıkla çıktığını söylemesi, bir anlamda 'düşünüyorum, o halde Tanrı vardır' söylemine ulaşması iki dünyanın nasıl farklı yollara uzandığını görmemiz açısından önemli bir işaret olsa gerektir. Buna Gazzâlî sonrası İslam düşüncesinde felsefe ve bilimin belli bir duraklama sürecine girdiği, Descartes ile Batının yeni bir düşünceye kapı araladığı saptaması eklenirse, söylediğimiz daha net anlaşılır diye düşünüyoruz.

## KAYNAKÇA

- Anselmus, *Monologion and Proslogion*, trs.: T. Williams, Hackett Publishing, 1996.
- Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I. Book, presented.: Aquin Media, 2010.
- Aquinas, Thomas, *Varlık ve Öz*, çev.: Oğuz Özgül, Say Yayınları, İstanbul 2007.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 2012.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikuroskar, Stoacılar, Septikler)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.
- Augustine, Saint, *The City of God*, trans.: Marcus Dods, New York 1950.
- Augustinus, Saint, *İtirafılar*, çev.: Dominik Pamir, İstanbul 1999.
- Aydın, Hasan, "Gazzâlî'nin Dinî-Felsefî Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım", *Kader*, 5: 2, 2007.
- Aydın, Hasan, "Sicistânî'nin Felsefî Düşüncesinde Kelâm ile Felsefe Arasındaki Yöntembilimsel Farklılıklar Ve Tanrı'nın Neliği Sorunundaki İzdüşümleri", *Kader*, 8:2, 2010.
- Aydın, Hasan, *Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Naturel Yayınları, Ankara 2005.
- Aydın, Hasan, *Postmodern Çağda İslam ve Bilim*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2008.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992.
- Bayar, Işıl, "Ockhamlı William'ın Epistemolojisi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 8:1, 2001.
- Çotuksöken, Betül - Babür, Saffet, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000.
- Çotuksöken, Betül, "Abelardus'a Göre Tümelemler Sorunu", *Ortaçağ Yazıları*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1993.
- Çotuksöken, Betül, "Dil-Mantık Filozofu Olarak Abelardus ve Ockham", *Ortaçağ Yazıları*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1993.
- Çotuksöken, Betül, "Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Birkaç Tema", *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul 1993.
- Çotuksöken, Betül, "Ortaçağ ve Renaissance Üzerine Kimi Temel Bilgiler", *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul 1993.
- Dağ, Mehmet, "Gerçek ve Sanal Üzerine Düşünceler", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16, Samsun 2003.
- Dağ, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ, Ölümünün Bininci Yılı Armağanı 1984*, TTK Basımevi, Ankara 1984.
- Dağ, Mehmet, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", *OMÜİF Dergisi*, sayı: 5, Samsun 1991.
- Dağ, Mehmet, "Kur'an'daki Temelleri Işığında İslam Kültüründe Bilgi Anlayışı", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, sayı: 42, İstanbul 1997.
- Doğan, Hüseyin, *İlk Dönem İslam Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te'vil Problemi*, Samsun 2011.

- Dönmez, Süleyman, *Aquin'li Thomas'ta Teoloji-Felsefe İlişkisinin Bilim, Bilgi ve İnanç Kavramları Bağlamında Temellendirilmesi*, AÜSBE, Doktora Tezi, Ankara 2003.
- Dürüşken, Çiğdem, *Antikçağ Felsefesi*, Alfa Yayınları, İstanbul 2014.
- Erigena, J. Scotus, *On the Division of Nature*, trs. C. Schwartz (St. John's College Bookstore, Annapolis 1940.
- et-Tevhidî, *el-Mukabesât*, tahkik: Hasan es-Sundubî, Kuveyt 1992.
- Fârâbî, *Erâ' Ehl el-Medîne el-Fâzıla*, Beyrut 1995.
- Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il fî el-Mantık ve Mebâdî' el-Felsefe el-Kadîme*, Kahire 1910.
- Gazzâlî, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, tahkik: İ. Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Nûr Matbaası, Ankara 1962.
- Gazzâlî, *el-Maksad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrût, tarihsiz.
- Gazzâlî, "el-Meznûn bihi alâ Gayr Ehlihi (el-Mednûn el-Kebîr)", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, cilt: II, Beyrut 1986.
- Gazzâlî, *İhyâ' Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, Beyrût, tarihsiz.
- Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, çev.: A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 1979.
- Gazzali, *Makâsıd el-Felasife (Felsefenin Temel İlkeleri)*, çev.: Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2001
- Gazzâlî, *Me'âric fî Medarici Ma'rife en-Nefs*, Beyrut 1986.
- Gazzâlî, "Mişkât el-Envâr", *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, cilt: IV, Beyrût 1986.
- Gazzâlî, "Ravda et-Tâlibîn ve Umde es-Sâlikîn", *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, cilt: IV, Beyrût 1986.
- Gazzâlî, *Tehâfût el-Felâsife*, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrût 1927.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağda Felsefe (Patristik Başlangıcından XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar)*, çev.: Ayşe Meral, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2003.
- İbn Rüşd, "Fasl el-Makâl", *Felsefe-Din İlişkileri*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985.
- İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, neşr.: Fazlur rahman, Oxford Üniversitesi Press, 1970.
- İbn Sînâ, *en-Necât*, çev.: Kübra Şenel, Kabcacı yayınları, İstanbul 2013.
- Jones, W. T., *Ortaçağ Düşüncesi (Batı Felsefe Tarihi)*, cilt: II, çev.: Hakkı Hünler, Pardigma Yayınları, İstanbul 2006.
- Karakaya, Talip, "Dilin Felsefi Gücü ve Bu Alanda Yapılan Çalışmalardan Örnekler", *Düşüncenin İletişim Aracı Olarak, Edebiyat, Bilim, Sanat ve Felsefede Dil*, İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014.
- Kenny, Anthony, *Medieval Philosophy*, Oxford University Press, New York 2005.
- Kranz, W., *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev.: S. Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul 1984.
- Kreamer, J. L., *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman Al-Sijistani and His Circle*, Leiden 1986.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayınları, İstanbul 2002.

*Ortaçağ Felsefesinde Dil, Düşünce ve Gerçeklik İlişkileri ve Metafizik Alandaki İzdüşümleri*

- Küken, Gülnihal, *Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa Yayınları, İstanbul 1996.
- Nasr, S. Hossein, "Existence (wucûd) and Quiddity (mâhiyyah) in islamic Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, XXIX, 1989.
- Ockham, William, *Ockham's Theory of Terms*, Part I of the Summa Logicae, trs.: M. J. Loux, Londra 1974.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu-İbn Sinâ Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2003.
- Özcan, Zeki, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları, İstanbul 1999.
- Porphyrios, *İsagoge (Aristoteles'in Kategorilerine Giriş)*, çev.: Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- T. Gomperz, *The Greek Thinkers*, İng. çev.: G. G. Berry, cilt: III, Londra 1964.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Yeni Zamanlar Felsefesi*, haz.: Hasan Aydın, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015.
- Zühre, Ahmed Ali, *ez- Zâhir ve el-Bâtın: Felsefe et-Te'vil fî ed-Diyane es-Semaviyye*, Kahire 1987.

# ADAM SMITH'İN DİLLERİN OLUŞUMU VE GELİŞİMİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİNİN AHLAK VE İKTİSAT ÜZERİNE GÖRÜŞLERİYLE BAĞLANTISI

Gökhan MURTEZA\*

## ÖZET

*Bu makalenin amacı, yaygın olarak klasik iktisadın kurucusu olarak tanınan Adam Smith'in daha az bilinen çalışmalarından birine, dil üzerine yazdığı denemesindeki görüşlerine ışık tutmaktır. Bu aynı zamanda, Smith'in sadece iktisat ve ahlak alanında kendini sınırlamamış çok yönlü bir düşünür olduğunu da gösteren iyi bir örnektir. Bunun için ilk bölümde, Smith'in dil, edebiyat ve retorik alanlarıyla yaşam boyu ilgilenmiş olduğunu gösteren biyografik ayrıntılara değinilmiştir. İkinci bölümde, 18.yy düşünce dünyasında dil sorunlarının ön plana çıkması ve Smith'in dilin oluşumu ve gelişimi hakkındaki kısa denemesinin de aslında çağın bu ruhunu yansıtan bir çaba olduğu vurgulanmıştır. Üçüncü bölüm, Smith'in "Dillerin İlk Oluşumları ile Orijinal ve Birleşik Dillerin Farklı Özellikleri Hakkında Düşünceler" isimli denemesinde yer verdiği fikirlerin etraflı bir özetine ayrılmıştır. Son bölümde ise Smith'in dil hakkındaki görüşlerinin, iktisat ve ahlak alanındaki görüşleriyle bağlantısının kurulabileceği kimi noktalar kısaca vurgulanmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Adam Smith, artzamanlı dilbilim, dilin oluşumu, dilin evrimi, iktisat, ahlak

## (Adam Smith's Considerations Concerning The Formation and Development of Languages and Its Connection to his Moral and Economic Thought)

### ABSTRACT

*The purpose of this article is to shed light on Adam Smith's –widely recognized as the founder of classical economics- one of the lesser known works, the views in his essay on language. This is also a good example which shows that Smith was a versatile thinker not having restricted himself to only economics and ethics. Therefore, in the first part, biographical details suggesting that Smith dealt with the fields of literature and language throughout his life, are mentioned. In the second part it is emphasized that language problems coming into prominence in the intellectual world in 18th century and Smith's brief essay on the formation and development of language are in fact an effort to reflect the spirit of the age. The third chapter is devoted to a detailed summary of the ideas contained in his "Considerations Concerning The First Formation of Languages, And The Different Genius of Original And Compounded Languages". In the last part, some points which can relate Smith's considerations on language to his views on the fields of economics and ethics, are briefly highlighted.*

**Keywords:** Adam Smith, diachronic linguistics, formation of language, evolution of language, economics, morality

---

\* Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

## 1. Giriş

Adam Smith denilince akla ilk gelecek alan iktisattır. Bir iktisatçı olarak Smith, tarihin en etkili ve ünlü simalarındandır. Ancak onun ilk ve ömür boyu sürmüş olan bir diğer ilgisinin dil ve retorik konuları olduğunu pek az kişi bilmektedir. Oysa Smith, yaşadığı dönemdeki entelektüel çevreler ve akademi içinde, ilk olarak yaptığı dil ve retorik çalışmaları ile kendine yer edinmiştir. Bugün elimizde bu konudaki çalışmalarından ve verdiği derslerden geriye kendi rızasıyla bırakmış olduğu fazla bir şey kalmamış olmasına rağmen<sup>1</sup> yaşamöyküsüne ilişkin ayrıntılar ve tanıklıklar bu konular üzerine ömrü boyunca uzun bir mesai harcadığını bize açıkça gösterir niteliktedir. Üstelik edebiyat alanındaki çalışmaları, öyle görünüyor ki en azından metodolojik olarak dönemi için oldukça özgündür ve dolaylı şekilde de olsa günümüz üniversitelerindeki İngiliz Edebiyatı kürsülerinin tarihsel temellerinden birini teşkil etmiştir.<sup>2</sup> Zira 1748'de Edinburgh'da seçkin bir izleyici kitlesine verdiği halka açık "Retorik ve Edebiyat Dersleri"ni bitirdikten sonra aldığı davetle Glasgow Üniversitesi'ne giden Smith'in yerine Edinburgh'da bu dersleri aynı adla, ilk izleyicilerinden biri olan Hugh Blair vermeye devam etmiştir. Blair, 1760'da Edinburgh Üniversitesi'nde açılan ilk Retorik ve Edebiyat Kürsüsüne başkan atanmıştır. Bu kürsü sonradan dünyadaki ilk İngiliz Edebiyatı Kürsüsü haline gelecektir.<sup>3</sup>

Smith'in akademik dünyada üstlenmiş olduğu ilk resmi görev de 1751 yılında çalışmaya başladığı Glasgow Üniversitesi'ndeki Mantık ve Retorik kürsüsü profesörlüğüdür.<sup>4</sup> Smith'in burada işe alınmadan önce kendisi ile yapılan mülakatta "De origine idearum" (Tr. İdelerin kaynakları üzerine) adında bir sunum yaptığı da kayıtlara geçmiştir.<sup>5</sup> 1752'de ise üniversitede bir edebiyat topluluğu kurulmasında yardımcı olmuş ve bu topluluğun

<sup>1</sup> Bunun en büyük sebebi Smith'in ölümünden sonra yakın arkadaşlarına, kendisine ait olan tüm el yazmalarını imha etmelerini vasiyet etmiş olmasıdır. Bu konudaki özel hassasiyeti ve arkadaşlarının onun son isteğine olan saygı ve bağlılıkları da vasiyetin tam olarak gerçekleştirilmesine sebep olmuştur. Sonradan "Retorik ve Edebiyat Dersleri Notları" ismiyle yayınlanan eseri ise Smith'in derslerine girmiş olduğu düşünülen kimliği belirsiz iki ayrı öğrenci tarafından tutulmuş notların derlemesidir. Bu notlar 1958'de rastlantı eseri bir müzayedede keşfedilmiş ve ancak 1963 yılında basılabilmıştır. Notları tutanların kim olduğu ortaya koyulamamışsa da notların otantikliği hakkında şüphe götürmeyecek pek çok delil vardır. Adam Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ed. J. C. Bryce, A. S. Skinner, Liberty Fund, 1985, s.1-5.

<sup>2</sup> Franklin E. Court, "Adam Smith and the Teaching of English Literature", *History of Education Quarterly*, Vol. 25, No. 3, 1985, s.225-226.

<sup>3</sup> Smith, *Lectures*, s.8

<sup>4</sup> A.g.e., s.9

<sup>5</sup> A.g.e., s.23. 'De origine idearum sunumunun "metninin kendisi elimize ulaşmadığı için içeriğinin ne olduğuna ilişkin ancak bazı tahminler yürütmemiz mümkün olabiliyor. Örneğin idea derken neden bahsettiğine ilişkin bir bilgimiz yok" diye hatırlatıyor kitabın editörleri.

toplantılarında konuşmalar ve okumalar yapmıştır.<sup>6</sup> Yine yayınlanan ilk makalesi de semantik konular üzerinedir.<sup>7</sup>

Smith'in *Dillerin İlk Oluşumları ile Orijinal ve Birleşik Dillerin Farklı Özellikleri Hakkında Düşünceler* adlı makalesi ise ilk olarak 1761 yılında *The Philological Miscellany* adlı derlemede basılmıştır. Bu derleme aslında dil ve retorik konusunda önceden yazılmış olan bazı Fransızca makalelerin İngilizce bir çeviri-derlemesi olarak düşünülmüştür. Smith'in makalesi derlemede ilk kez basılan tek eser olmuştur. *The Philological Miscellany Volume 1* ismiyle basılmış olan eserin devamı gelmemiştir. Smith'in eserle ve bu eseri basanlarla bağlantısı hakkında da tatmin edici bir bilgi mevcut değildir.<sup>8</sup> Ancak Smith'in kendi makalesine yaklaşımı hakkında bilgi sahibiyiz. 1761'de basılan bu eserinin bir derlemede unutulup gitmesine gönlü elvermemiş, yayıncısından bu makalesinin kendisini İskoçya (ve hatta İngiltere'deki) entelektüel çevrelere ilk kez tanıtan ahlak felsefesi üzerine eseri *The Theory of Moral Sentiments*'in 1767'deki üçüncü baskısına bir ek olarak koyulmasını talep etmiştir.<sup>9</sup> Adam Smith'in öğrencisi ve biyografisini yazan ilk kişi olan Dugald Stewart da bize Smith'in dil üzerine yazdığı bu makalesine "büyük önem atfetmiş" olduğuna ilişkin tanıklığından bahseder ve yazmış olduğu kısa biyografide *Theory of Moral Sentiments*'la birlikte bu makaleye ilişkin de özel bir bölüm ayırır.<sup>10</sup>

Smith'in dil üzerine görüşleri, bize tam bir dil teorisi sunmasa da, dilin kaynağı, doğası ve işlevleri hakkında belirli varsayımlar ortaya koymaktadır. Aynı zamanda daha iyi bilinen diğer eserleriyle ilginç bağlantılar ortaya çıkarıp ahlak ve iktisat üzerine yazmış olduğu eserlerinde geri planda kalmış olan epistemolojik altyapıyı anlamamızı sağlayacak ipuçları sunuyor gibi görünür. Smith'in iktisat ve ahlak dışında dil üzerine de düşünceler üretmiş olmasının sebeplerinden biri de içinde yaşadığı dönemde dil felsefesi ve teorisinin yeni ve popüler bir konu olmasıdır. Smith'in bu konudaki kendi fikirlerini biraz daha iyi anlamamızı sağlayacak bir arka plan oluşturmak açısından 17. ve 18. yüzyıllarda dil felsefesi adına ortaya çıkan gelişme ve tartışmalara çok kısaca bir değinmekte yarar vardır.

<sup>6</sup> A.g.e., s.12

<sup>7</sup>Bu, 1755'de kurulmasına da yardımcı olduğu Edinburgh Review'un ilk sayısında, Samuel Johnson'un o sıralar yeni basılmış olan "Sözlük"ü hakkındaki bir değerlendirme yazısıdır. Bu değerlendirmesinde Smith, kelimelerin sistematik ayrımları ve kullanımları üzerine yoğunlaşmıştır, örnek olarak da *Sözlük*'ten *fakat* (but) ve *nükte* (humour) kelimelerini seçmiştir. Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, ed. W. P. D. Wigthman, J. C. Bryce, Liberty Fund, 1982, s.232-41

<sup>8</sup> Smith, *Lectures*, s.26-27.

<sup>9</sup> Richard B. Sher, *Early Editions of Adam Smith's Books in Britain and Ireland 1759-1804; A Critical Bibliography of Adam Smith*, ed. Kite Tribe, Mizuta Hiroshi, Pickering&Chatto, 2002 içinde, s.14.

<sup>10</sup> Dugald Stewart, *An Account of the Life and Writings of Adam Smith; Essays on Philosophical Subjects*, ed. W. P. D. Wigthman, J. C. Bryce, Liberty Fund, 1982 içinde, s.292

## 2. 17. yüzyıldan 18. yüzyıla Dil Felsefesinin Temel İzleklerine Kısa Bir Bakış

17.yy, dil konusundaki yaklaşımların felsefede kendini daha belirgin şekilde göstermeye başladığı bir yüzyıl olmuştur. Marcelo Dascal, bu yüzyıldaki dil felsefesinin temel izleklerinin ve bu izleklerdeki değişimin Smith'le ilişkisi içinde güzel bir anlatısını bize sunmaktadır. Biz de burada Dascal'ın katıldığı bu tespitlerinin bir özetini aktarmaya çalışacağız. Marcelo Dascal'a göre, 17.yy dil felsefesinin temel izleği, Locke'un dil ve zihin arasındaki ilişkiye işaret eden *Deneme*'si ile Leibniz'in buna karşı yazmış olduğu *Yeni Deneme*'sinin bu bağlantıyı çok daha ileri taşıyarak "dillerin zihnin aynası" olduğunu söylemesi arasında ortaya çıkan gerilimde belirlenmiştir.<sup>11</sup>

Dascal'a göre, 17.yy'da, dil konusunu, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* isimli eserinin 3. Kitabını tamamen buna ayırarak resmi olarak felsefi bir mesele haline getiren ilk filozof Locke olmuştur. Çok genel bir tasvir verecek olursak, Lockeçu teoriye yakın ya da onunki altında toplayabileceğimiz görüşe göre, bilginin oluşmasında dil değil zihin temel fenomendir ve "dibilimsel olan nihayetinde zihinsel olanla açıklanmalıdır, çünkü zihinsel olan 'temel', dilsel olan ise 'türetilmiş'tir."<sup>12</sup> Bu görüş, zihin-dil ilişkisi ile ilgili olarak 17.yy'dan 18.yy'a geçişte temel olmaya devam etmiş ve yaygın kabul görmüş bir yaklaşımdır. Ancak dil-zihin ilişkisi konusundaki görüşleriyle azınlıkta kalan ikinci bir grup düşünür daha vardır. Bunlar da, düşüncelerinin tam ve veciz ifadesini Leibniz'in dil felsefesinde bulmuş, dile yapısal denilebilecek şekilde yaklaşan bir gruptur. Leibniz, dillerin zihnin aynası olduğunu söylemiş ve daha da ileri giderek dilin sadece zihnin fikirlerini bir başkasına iletmede değil, bu fikirlerin oluşumunda da etkili olduğunu iddia etmiştir.<sup>13</sup>

Yine Dascal'ın belirttiği gibi, 18.yy'ın ortalarına doğru bu denge değişmeye başlamıştır. Öncelikle, "dil'in önemi artık epistemolojik olarak marjinal bir konu olmaktan çıkmıştır."<sup>14</sup> Yine bu dönemde, dil-zihin ve bilginin ilerletilmesi arasındaki ilişkiyi en iyi anlatan denemelere ödüller verilmeye başlanması ve bu tür yarışmalara dönemin en önemli düşünürlerinin katılmaları da bir tesadüf değildir. Örneğin Berlin Bilimler Akademisinin 1769'da konu üzerine açtığı bir yarışmayı Herder kazanmış, Rousseau ise meseleyi toplumsal incelemelerinden birine konu etmiştir.<sup>15</sup> Bu listeye eklenebilecek pek çok isim arasına, yine Berlin Akademisi

<sup>11</sup> Mario Dascal, *Adam Smith's Theory of Language*, s.80-81; Cambridge Companion of Adam Smith içinde. Locke'un söz konusu eserinin orijinal ismi *Essay Concerning Human Understanding*, Leibniz'in eserinin orijinal ismi ise *Nouveaux Essais Sur L'Entendement Humain*'dir.

<sup>12</sup> A.g.e., s.81

<sup>13</sup> A.g.e., s.82

<sup>14</sup> A.g.e., s.84

<sup>15</sup> A.g.e., s.87. Herder'in denemesinin ismi "Dilin Kökeni Üzerine İnceleme"dir, Rousseau'nun konuyu ele aldığı söylevi ise "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökenleri" dir. Eserlerin orijinal isimleri için bkz. 16.dipnottaki açıklama.



ödülünü Herder'den on yıl önce 1759'da "*Dilin Fikirler Üzerindeki Etkisi Hakkında*" denemesiyle almış olan bir diğer Alman Johann David Michaelis, "*İnsanların Fikirlerini İfade Etmede Kullandıkları Farklı Araçlar*" isimli ünlü ve etkili denemesiyle Fransız Maupertuis ve yeni seküler yaklaşımlara karşı öne sürdüğü yaradılışçı dil teorisiyle Alman din adamı Johann Peter Süßmilch konulabilirler.<sup>16</sup> Böylece bir önceki yüzyılın evrensel dil ve gramer benzeri dilsel merakları geri planda kalırken, "dilin kökeni hakkındaki soruşturmalar gibi diğerleri ise moda hale gelmiştir."<sup>17</sup>

Yine 17.yy'dan 18.yy'a geçişte demin sözünü ettiğimiz dengelerin değişmesindeki ve zihin-dil-bilgi ilişkisi tartışmasına "dillerin kökeni" araştırması içinde çözümler aranması geleneğinin başlamasındaki kırılma noktası olarak Dascal, bize, Condillac örneğini vermektedir. Fransız filozof, *Essai sur L'origine des Connaissances Humaines* adlı eserinde, zihnin tüm işlemlerini algıdan akıl yürütmeye kadar detaylı şekilde incelemeye ve "göstergebilimsel sistemlerimizin gelişmesiyle ilişkili bir soruşturma" gerçekleştirmeye çalışmıştır.<sup>18</sup> Dascal'a göre, bu eser, dilin gelişiminde, haklarında bilgi sahibi olunmayan tarihsel dönemlere, mantıksal bir yeniden inşa yöntemiyle yaklaşması ve doğüstü sebepler yerine zihin ve dilin "doğal kökeni" ve "doğal tarihi"ni araştırmaya ağırlık vermesi açısından, sonradan pek çoklarının takip edilen klasik bir araştırma modeli haline gelmiştir. İşte Smith'in dil hakkındaki makalesi de bu tarza girmektedir.<sup>19</sup>

18.yy aydınlanma düşüncesi, tüm bu tartışmaların ışığı altında, insanın antropolojik kökeni hakkında fikirler yürütmeyi bir merkez olarak belirlemiş gibi görünür.<sup>20</sup> İnsana özgü olan iki yetenek, yani düşünme ve toplumsallığın kökenlerinin ve bunların ortaya çıkmasını sağlayan temel olarak dilin tarihinin dikkatli bir araştırmasının bize aynı zamanda evrensel tarihin gelişim çizgisini anlamamızda da yardımcı olacağı varsayımı bu dönemde yaygındır. Lia Formigari, 18.yy'daki dilin doğası ve işlevi tartışmalarının çevresinde toplandığı iki önemli temanın düşünme ve dil arasındaki ilişki ile dil ve toplum arasındaki ilişki olduğunu belirtiyor ve ikinci temanın bu dönemde ortaya çıkan antropolojik yaklaşım aracılığıyla dilin doğal tarihi araştırmaları içinde ele alındığını vurguluyor.<sup>21</sup>

Smith'in dil üzerine yazdıklarında çağının belirlenimlerini yansıttığı ve güncel tartışmalara bir nevi kendi cevabını verme çabasında olduğu göz önünde bulundurulursa, aslında süregelen bu tartışmaları elinden geldiğince izlediğini düşünmek aşırı bir yorum olmayacaktır. Gerçi dil

<sup>16</sup> Robert Thomas Clark, *Herder, His Life and Thought*, University of London Press, England, 1969, 2bs., s.130. Bu dönemde dil konusuyla ilgilenen yazarların eserlerinin orijinal isimleri ve bir miktar daha detaylı bir listesi bu eserin aynı ve ilerleyen sayfalarında bulunabilir. Dascal da, Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'nde dönemin böylesi canlı ve yoğun bir tartışma konusu hakkında sessiz kalmasının çağdaşları Herder ve Hamann tarafından sert bir şekilde eleştirilmiş olduğunu aktarıyor. A.g.e., s.84

<sup>17</sup> Dascal, a.g.e., 84

<sup>18</sup> A.g.e., s.85

<sup>19</sup> A.y.

<sup>20</sup> Lia Formigari, *Language and Society in The Late Eighteenth Century*, Journal of the History of Ideas, Vol. 35, No.2, 1974, s.275

<sup>21</sup> A.g.e., s.276

hakkındaki düşüncelerinde, yalnızca Rousseau'nun *Eşitlik Üzerine* olan söylevine gönderme yapmıştır.<sup>22</sup> Tabii Rousseau da eserinde Condillac'a gönderme yapıyordu. Bu açıdan Smith'in tartışmanın temellerinden haberdar olduğu kesindir. Yazdığı bir mektupta ise kendisini dil konuları hakkında "düşünmeye iten ilk eser"<sup>23</sup> olarak Girard'ın *Les Vrais Principes de La Langue Française*'inin (Tr. Fransız Dilinin Gerçek İlkeleri) ismini anmaktadır. Yine mektubunun sonunda Diderot'nun *Encyclopédie*'sinde yer alan dilbilgisi hakkındaki maddelerin kendisine "büyük keyif vermiş olduğuna" da değinir.<sup>24</sup>

Dil sorunları Smith'in hemşerileri olan entellektüeller için de ayrı bir önem arz ediyordu. Chris Berry'ye göre, bu dönemde İskoçlar, üslup, retorik ve dil konularının hepsine yazılı ve sözlü olarak yoğun mesai harcamışlardır, "zira Londra ve Paris gibi revaçta kültür merkezlerinin yanında taşralı görünmek istememişlerdir."<sup>25</sup> Berry, bunun 18.yy İskoçya'sında ortaya çıkmış sayısız kulüplerin kurulmasının temelinde yatan güdü olduğunu da belirtir ve bu kulüplerin en ünlülerinden birinin *The Select Club* olduğunun altını çizer.<sup>26</sup> Bu kulübün önde gelen üyeleri arasında Adam Smith de vardır. *The Select* kısa adıyla ünlenmiş olan kulübün tam ve orijinal ismi olan *The Select Society for Promoting the Reading and Speaking of the English Language in Scotland (İskoçya'da İngiliz Dilini Okuma ve Konuşmayı İlerletmek İçin Seçkinler Kulübü)* de bu yönelimin merkezietini açıklar niteliktedir.<sup>27</sup>

Smith'in dil üzerine düşüncelerinde ele aldığı konu, ne Rousseau'nun *İkinci Söylev*'inde ilgilenmeyip hevesli olan başkalarına bırakmış olduğunu söylediği dilin mi yoksa toplumsal yaşamın mı önce geldiği sorusudur<sup>28</sup>, ne de dilin gerçek kökeni nedir sorusuna cevap bulma arayışıdır. Smith'in asıl meselesi, insanlar tarafından konuşulan dilin farklı kısımlarının nasıl evrimleştiğini anlamaktır. Şimdi onun bu soruya verdiği ayrıntılı cevaba bakalım.

### 3. Smith'in Dil Üzerine Düşünceleri

Adam Smith'in dil konusundaki görüşlerini içeren başlıca yazısı *Dillerin İlk Oluşumları ile Orijinal ve Birleşik Dillerin Farklı Özellikleri Hakkında Düşünceler* isimli denemesidir. Bu deneme, insanların dili,

<sup>22</sup> Adam Smith, *Considerations Concerning The First Formation of Languages and The Different Genius of Original and Compounded Languages*, s.205; Adam Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ed. J. C. Bryce, A. S. Skinner, Liberty Fund, 1985 içinde

<sup>23</sup> Adam Smith, *The Correspondence of Adam Smith*, ed. E.C. Mossner, I. S. Ross, Liberty Fund, 1987, s.69

<sup>24</sup> A.y.

<sup>25</sup> Christopher J. Berry, *Adam Smith's Considerations on Language*, *Journal of History of Ideas*, Vol. 35, No. 1, 1974, s.130

<sup>26</sup> A.y.

<sup>27</sup> A.g.e., s.131

<sup>28</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları, 2010, 11.bs., s.115.

ihtiyaçları doğrultusunda ilk oluşturdukları zamandaki en somut göstergesel halinden en soyut fikirleri ve bağlantıları iletir hale nasıl getirmiş olduklarının varsayımsal bir anlatımını içermektedir. Yine Antik diller olan Yunanca ve Latince'yi, doğal gelişimi içinde evrimleşmiş orijinal dillere; Fransızca ve İtalyanca gibi modern dilleri ise tarihsel koşulların dayatmasıyla oluşmuş birleşik dediği dillere örnek olarak verir.<sup>29</sup>

Smith'in denemesinde, dil ile zihin bağlantısına açıkça ve doğrudan değinilmemekle birlikte, dilin insan zihninin ürünü olan düşünceleri aktarmada somuttan soyuta doğru aşamalı olarak nasıl evrildiğine ilişkin bir kavrayış geliştirme çabası göze çarpmaktadır. Smith'e göre, dilin bazı öğeleri, onun insanlar tarafından ilk kullanıldığı zamanlardan itibaren mevcuttur, kimi diğer öğeleri ise zaman içerisinde gelişmiştir. Smith, bu sonuca hem mantıksal çıkarım yoluyla varır hem de bu çıkarımların doğruluğunu antik dillerdeki öğeleri ayrıntılı bir şekilde inceleyerek kanıtlamaya çalışır. Denemesi boyunca dilin gelişim çizgisini genel olarak soyutlamaya duyulan ihtiyaç çevresinde ele almaktadır. Smith, dilin bu gelişim çizgisini hem isimler hem de fiiller üzerinden inceler. Şimdi, en başa dönelim ve Smith'in anlatımını, konuyu daha açıklayıcı hale getirmek için daha ayrıntılı bir şekilde ele alalım.

Smith, ilk ortaya çıkışında, dilin en somut ihtiyaçların ifadesi ile sınırlanmış olması gerektiğini düşünür:

"Belirli nesnelere işaret etmek üzere belirli isimlerin atanması, yani varlık belirten isimlerin kuruluşu büyük ihtimalle dilin oluşumuna doğru atılmış ilk adımlardan biridir. İnsan toplumundan uzakta beslenip büyütülmüş ancak konuşma öğretilmemiş iki vahşi, karşılıklı isteklerini birbirlerine anlaşılır kılmak için çabalarken böyle bir dili, belirli nesnelere işaret etmek istediklerinde bazı sesler çıkarmak yoluyla doğal olarak oluşturacaklardır. Bu şekilde sadece en aşina oldukları ve en sık bahsetmek istedikleri nesnelere için atanmış belirli isimler olabilecektir.... Sonrasında, bu vahşilerin tecrübe ettikleri çevre genişlediğinde ve içine düştükleri durumların gerekliliği onları ... başka şeylerden bahsetmeye zorladığında, bu yeni nesnelere her birine de ilk karşılaştıkları benzer nesnelere ifade ederken kullanmaya alışık oldukları aynı isimleri vereceklerdir doğal olarak."<sup>30</sup>

Dili icat eden bu ilk vahşiler, Smith'e göre öncelikle kendi yaşam alanlarında bulunan sınırlı sayıdaki varlığı isimlendirerek işe başlamışlar

<sup>29</sup> Smith, *Considerations*, s.222-3

<sup>30</sup> A.g.e., s.203 Retorik ve Edebiyat üzerine yazılarını derleyen editörlerin verdiği bilgiye göre, *varlık-belirten-isim* ve *sıfat-belirten-isim* gibi dilbilgisel ifadeler, Smith'in Latince'deki *nomen adiectivum* ve *nomen substantivum* ayrımını göstermeye çalışmasından ileri gelmektedir. İngilizcede 15.yy'a kadar *noun adjective* ve *noun substantive* olarak karşılanan bu ayrım, nihayetinde yerini adjective (sıfat) ve noun (isim) kelimelerine bırakmıştır. Smith, *a.g.e.*, s.205, dipnot.

ancak koşulların dayatması ile daha geniş alanlara yayıldıkça, buralardaki benzer varlıkları da ilk gördükleri ile aynı şekilde adlandırma eğiliminde olmuşlardır. Bu durum cins ve türlere verilen genel isimleri ortaya çıkarmıştır ki, bu da aslında dilde gerçekleşen ilk soyutlama faaliyetidir.

Sınıflandırmada, hem birbirine benzer şeyleri ilişkilendirmek hem de öyle olmayanları ayırmak için gereken dilsel öğeler, sıfatlardır. Smith, sıfatları "bir niteliği niteler olarak düşünülen ya da ... belirli bir özne ile tamamlanan kelimeler olarak"<sup>31</sup> betimler. Ancak sıfatların kendileri ile onlardan türetilmiş olan isim-sıfatlar arasında da bir derece farkı vardır. Örneğin yeşil ve mavi gibi sıfatlar, dış dünyadaki nesnelere algılanmaları ve karşılaştırılmaları açısından somut olsalar da, bunlardan türetilmiş ancak dış dünyada algısal karşılıkları olmayan "yeşillik ve mavilik gibi kelimeleri uydurmak çok daha fazla bir soyutlama çabası gerektirmiş"<sup>32</sup> olmalıdır.

"Bu isimlendirmeyi ilk bulan kişi niteliği ait olduğu nesneden ayırmış ve bu nitelik olmadan da varlığını sürdürebilme kabiliyetine sahip bir nesneyi tasarlamış olmalıdır. Böylece en basit isim-sıfatların bulunuşunda bile farkında olduğumuzdan daha fazla metafizik temel vardır."<sup>33</sup>

Benzer şekilde, Smith'e göre, dillerin ilk oluşumlarında, farklı tözlerin farklı niteliklerine işaret etmek için kullanılan bir diğer yöntem daha olmuştur. Bu da varlık belirten isimlerin, farklı niteliklerine bağlı olarak bir takım ekler almaları durumudur. Bu durum öncelikle nesnelere işaret eden isimlerin özellikle cinsiyet ayrımlarının ya da bu ayrımın olmadığı belirtilmesinde kullanılmıştır. Smith burada, Latince'den *lupus* ve *lupa* ile bu ayrımın olmadığına ilişkin de *forum* ve *pratum* gibi örnekler verir. Böylece Smith'e göre, hem cinsiyet hem de cinsiyet yokluğunun, ait oldukları belirli tözleri tanımlayıcı, onlardan ayıramaz nitelikler olarak düşünülmeleri ve "bu belirli nitelik türünü ifade eden herhangi bir genel ve soyut kelimeye nazaran, varlık belirten isimlerdeki küçük bir değişiklikle ifade edilmeleri daha doğal olmuştur."<sup>34</sup> Ancak isimlere getirilen çekim ekleri, varlıkların niteliklerini belirtmede işe yarıyor olmalarına rağmen, bunların neredeyse sonsuz çeşitlilikteki nitelikleri ifade etmede isimleri asıl biçimlerini kaybetmeden önemli bir takım varyasyonlara uğratmaları da imkânsızdır. Bu yüzden bu yöntem sıfatların icadının gerekliliğinin önüne tamamen geçememiştir. Ancak sıfatların da kendilerinden sonra gelen isimlerin aldığı cinsiyet eklerini almalarına sebep olmuştur. Böylece de Latince'de büyük erkek kurt ile büyük dişi kurt, *magnus lupus* ile *magna lupa* olarak hiçbir gerek yokken, Smith'e göre, sadece "insan kulağına doğal olarak hoş gelen ses benzeşimleri ve belirli türdeki kafiyeler uğruna", sıfatın da çekim eki almasıyla kullanılır; oysaki "cinsiyetin sıfat belirten bir isme ait olması pek

<sup>31</sup> A.y.

<sup>32</sup>A.g.e., s.206

<sup>33</sup> A.g.e., s.207

<sup>34</sup> A.y.

de uygun değildir".<sup>35</sup> Zira Smith'in söylemeye çalıştığı gibi hiçbir sıfat aslında bir başka sıfatı niteleyemez.

İnsanlar, varlık belirten isimlerin çekim eklerini değiştirme yoluyla, nasıl bir süreliğine de olsa sıfat ihtiyacından uzak durmayı başarmışlarsa, benzer uygulamalarla, Smith'e göre, edatların icadından kaçınmayı da belli bir süreliğine başarmışlardır.<sup>36</sup>

Smith'e göre, edatlar aracılığıyla belirtilen türde ilişkileri Latince'de olduğu gibi ifade etmek, hiçbir soyutlama çabası gerektirmez. Zira burada durum, bir ilişkiden başka bir şeye işaret etmeyen özgün bir kelime ile değil de, bağıntılı terimdeki bir değişiklik ile ifade edilmiştir. Bu da, niteliklerin dış dünyada varlıkların kendisiyle bütün olmaları kadar doğal bir durumu yansıtmaya eğilimindedir. Oysaki modern dillerde ortaya çıkan edatlar, salt olarak bir ilişkiyi ifade etmek üzere icat edilmişlerdir. "Bir ilişki, kendi içinde, bir nitelikten daha metafizik bir şeydir" ve "nitelikler neredeyse her zaman, duyu organlarımızın nesneleryken, ilişkiler asla böyle değildirler".<sup>37</sup> İlişkisini kurdukları olay ve nesnelere bağımsız ideleri işaret ediyor olmalarını sağlayan bir soyutlamayı gerektirdikleri ve dahası bu ilişkiyi, diğer tür ilişkilerden de ayırmsayabilecek hatırı sayılır bir karşılaştırma ve genelleme çabası olmaksızın ortaya koyulamayacakları için edatların icadı, varlık ve sıfat belirten isimlerden çok daha zordur, bu yüzden Smith'e göre, "en son icat edilenler de muhtemelen onlardır."<sup>38</sup>

Ancak dilin, edatlardan daha soyut ve daha metafizik olan bir diğer ögesi daha bulunur. Bunlar sayılardır. Modern dillerdeki kullanımlarının getirmiş olduğu alışkanlıkla, bu kelimelerin "muhtemelen insan zihninin biçimlendirme kabiliyeti olan en ince ve en rafine soyutlamaları ifade ettiklerini"<sup>39</sup> pek aklımıza getirmeyiz. Bu aşamada Smith, dünyanın kimi uzak köşelerinde yeni keşfedilen ülkelerdeki vahşi uluslara ilişkin anlatılanları örnek verir ve bunların da dillerinde üçten fazla sayıya işaret edecek yeterliliğin olmadığını bir yerlerden okuduğunu hatırladığını söyler.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> A.g.e., s.209

<sup>36</sup> A.g.e., s.210

<sup>37</sup> A.g.e., s.209

<sup>38</sup> A.g.e., s.212

<sup>39</sup> A.g.e., s.214

<sup>40</sup> Vahşi yerlilerin dillerindeki soyutlama gücüne ilişkin benzer bir örnek, Smith'in kütüphanesinde de bir kopyası olan İngiliz filozofu John Locke'un ünlü *Deneme*'sinde vardır: "Konuştuğum kimi Amerikalıların (aslında yeterince akıllı ve çabuk kavrayışlıydılar) bizim gibi 1000'e kadar sayamamaları ve 20'ye ulaşabildikleri halde o sayının seçik bir idesine sahip olamamalarını şimdi anlıyorum. Ticaret ve matematikten habersiz basit yaşam ve yoksulluklarının gerektirdiği kadarını karşılayan ve oldukça kısır dilleri yüzünden...büyük sayılardan söz ettikleri zaman sayamadıkları yerde kafalarındaki kulları gösterirlerdi. Bu da sanırım adlar konusundaki yoksulluklarından ileri gelmekteydi." John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I.-II. Kitap*, Çev: Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınları, Ocak 2007, 3.bs. Adam Smith'in kütüphanesindeki kitapların bir listesi ve buradaki Locke'a ilişkin girdiler için, *A Catalogue of the library of Adam Smith*, Ed. ve Giriş Yazısı: James Bonar, Macmillan and Co., 1894, s.60.

Smith, varlık ve sıfat belirten isim türleri ile önceleri onların ekleri olarak işaret edilmeye çalışılırken zamanla soyutlama yoluyla kendileri birer özel kelimeye dönüşmüş olan edatlar ile sayılara ilişkin anlatısından hemen sonra, bu kez daha kısa ancak benzer bir hikâyenin fiiller için geçerli olduğundan bahseder. Fiiller de dilin ilk ortaya çıkışı kadar eskidirler ona göre ve ilk fiil türlerinin, öznesi olmayan, şahıssız fiiller olarak isimlendirilenler olması kuvvetle muhtemeldir.

“Bazı fiillerin yardımı olmaksızın hiçbir tür onaylama mümkün değildir. Bir şeyin olup olmadığı hakkında fikir belirtmeksizin konuşmayız hiçbir zaman. Dolayısıyla, onamamıza konu olan bir olaya ya da olgu durumuna işaret eden sözcüğün her zaman bir fiil olması zorunludur. Bir sözcükle bütün bir olayı ifade eden, nesne ya da fikirde hâlihazırda her zaman var olan kusursuz bir sadeliği ve birliği ifadede barındırabilen ve olayın onu oluşturan konu ve özelliklerinin kurucu öğelerinde hiçbir tür soyutlamaya ya da metafizik ayrıma gitmeyen şahıssız fiiller (impersonal verbs), icat edilen ilk fiil türleri olmalıdırlar. *Pluit*, (*yağmur yağıyor*); *ningit*, (*kar yağıyor*); *tonat*, (*şimşek çakıyor*); *lucet*, (*gün ışıyor*) vs., bunların her biri tam bir onamayı, tüm bir olayı, zihnin onu kendi doğası içinde anladığı şekliyle kusursuz bir sadelik ve birlik içinde ifade ederler.”<sup>41</sup>

Zamanla ihtiyaçlar ve gereksinimler ile şahıssız fiiller de metafizik öğelerine ayrılarak şahıslı hale gelmişlerdir ve Smith'e göre “onların ilk kullanım şekillerinin üçüncü tekil şahıs olduğunu varsaymak doğaldır”.<sup>42</sup> Zira şahıs zamirleri olarak isimlendirilen *sen*, *ben* gibi sözcüklerin çocukların da kullanmayı en son öğrendikleri sözcükler olduğunu gözlemlemek mümkündür, “Kendinden bahseden bir çocuk, *Ben yürüdüm*, *Ben oturdum* yerine *Billy yürüdü*, *Billy oturdu* şeklinde konuşur.”<sup>43</sup> Ancak diğer şahıs zamirleri, özellikle de birinci tekil şahıs zamiri olan *ben* sözcüğünü kullanabilmek çok daha büyük karmaşıklıklar taşımakta ve çok daha ileri bir zihinsel soyutlama gerektirmektedir.

“*I (ben)* sözcüğü, fazlasıyla özel bir tür sözcüktür. Ne konuşursa konuşsun, kendisine bu şahıs zamiri aracılığıyla işaret edecektir. Bu yüzden de, *I* sözcüğü, mantıkçıların söylediği gibi, sonsuz çeşitlilikte nesnelere doğrulanabilme kapasitesine sahip genel bir sözcüktür. Yine de bu bakımdan diğer tüm genel sözcüklerden de ayrılır; zira doğrulanabildiği nesnelere diğerlerinden ayrımsanmalarını sağlayacak özel bir tür oluşturmazlar. *I* sözcüğü, *man* sözcüğünde olduğu gibi, kendilerine ait özel nitelikleri ile diğerlerinden ayrılan belirli bir sınıf nesneyi işaret etmez. Bir türün ismi olmaktan oldukça uzaktır, tam tersine kullanıldığı her

<sup>41</sup> A.g.e., s.215

<sup>42</sup> A.g.e., s.218

<sup>43</sup> A.g.e., s.219

yerde her zaman için belirli bir bireye, o sırada konuşmakta olan özel bir kişiye işaret eder.”<sup>44</sup>

Yine de fiillerde ortaya çıkan tek zorluk, şahıs zamirlerinin olmaması değildir. Smith’in orijinal diller ya da ilkel diller olarak isimlendirdiği antik dillerde, en başta tıpkı isimlerde kullanılanlara benzer şekilde çekimler kullanılmış, hem zaman hem de sayılar, fiillerin çekimleri aracılığıyla gösterilmeye çalışılmıştır.<sup>45</sup>

Fiil çekimlerindeki bu karmaşıklığın sadeleştirilmesi, hemen her dilde bulunan, biri varlık diğeri ise iyelik belirten iki fiil türünün, tüm çekim ve çatılarda yardımcı fiiller olarak kullanılması ile başarılmıştır.

“Her dilde, varlık belirten fiil olarak bilinen bir fiil vardır; Latince, *sum*; İngilizcede *I am*. Bu fiil özel bir durumun varoluşuna değil, genel olarak varoluş durumuna işaret eder. Bu sayede de, tüm fiillerin en soyut ve metafizik olanıdır; ... İcat edildiği zamanda da, edilgen sıfat-fiil ile birlikte kullanılması aracılığıyla diğer tüm fiillerin bütün zamanları ve kiplerine sahip olduğundan, tüm edilgen çatının yerine kullanılabilme ve bunların çekimlerine edatların çekim hallerine getirdikleri bir örnekliliği ve basitliği getirebilme kapasitesine sahipti.(...) Aynı şekilde tüm dillerde kullanılan ve iyelik belirten fiil olarak isimlendirilen bir diğer fiil daha vardır; Latince, *habeo*; İngilizcede, *I have*. Bu fiil de, fazlasıyla soyut ve metafizik doğaya sahip bir olaya işaret eder ve ... o da etkin çatının büyük bir kısmının ihtiyacını karşılar niteliktedir.”<sup>46</sup>

Smith böylece, metafizik düşünme yoluyla basitleştirilen dillerin, soyutlamanın onların ilkelerinde ve yapılarında yarattığı bir karmaşıklığa sahip olurken, çekim ve hallerinde basitleştiklerini; tam tersi, çekim ve hal eklerinde karmaşıklık olan dillerin ise yapısal bir basitliğe sahip olduklarını söyleyen bir kural oluşturulabileceğini iddia eder.<sup>47</sup>

Smith’e göre, dilin yapısındaki bu soyut ve metafizik gelişmeleri zorlayan ve sağlayan en önemli etken, tarihin belirli aşamalarında ortaya çıkan toplumsal karşılaşmalar ve karışmalar olmuştur. Farklı ulusların karışımının yol açtığı farklı dillerin birbirleriyle karışması bu sonucu doğuran şeydir. Bu sayede karmaşık hal ve çekim eklerine sahip olan antik dillerden, yapısı daha metafizik ve soyut hale getirilip eklerinin basitleştirilmesi başarılmış, birleşik modern dillere geçiş sağlanmıştır.

“Herhangi bir dilin çekimleri ve eklerinin karmaşıklığı, o dili, çocukluk çağından itibaren öğrenip konuşanlar için büyük bir sıkıntı doğurmaz. Bu dili konuşanların çok büyük bir kısmı, onu

<sup>44</sup> A.y.

<sup>45</sup> A.g.e., s.220

<sup>46</sup> A.g.e., s.221

<sup>47</sup> A.g.e., s.222

yaşamlarının çok erken bir döneminde, fark etmeden ve yavaş yavaş edindiklerinden, bu zorluğun nadiren farkına varırlar. Ancak iki ayrı ulus, fetih ya da göç yoluyla birbirlerine karıştıkları zaman, durum çok farklı cereyan eder. Bir diğeriyle konuşma zorunluluğu içinde olan her ulus, diğeri dilini de öğrenmeye mecburdur. Yeni bir dili öğrenen ve bunu temelleri ve ilkelerinden başlayarak ya da tecrübe ederek değil de ezberleyerek yapan bireylerin çoğu da, hallerin ve çekimlerin karmaşıklığı yüzünden fazlasıyla şaşkınlık yaşarlar. Böylece bunlar hakkındaki bilgisizliklerini gidermek için dilin kendilerine izin verdiği çarelerden yararlanmaya çalışırlar. Çekim hallerindeki bilgisizliklerini, doğal olarak edatların kullanımı ile gidereceklerdir"<sup>48</sup>

Son olarak Smith, denemesinin son paragraflarında dilin icadı ile makine icadının belli bir ölçüde birbirlerine benzediklerini belirtir.

"Dil, temelleri ve ilkelerinde daha basit hale gelirken, aynı oranda yapısı da daha karmaşıklaşır ve bu durum makinelerde gerçekleşenle aynıdır. Genellikle tüm makineler, ilk icat edildiklerinde, çalışma ilkelerinde fazlasıyla karmaşıktırlar ve çoğunlukla yerine getirmeleri amaçlanan her bir hareket için belirli bir devim ilkesi vardır. Sonraki geliştiriciler, bu hareketlerin çoğunun üretilmesinde uygulanabilecek tek bir ilke olduğunu gözlemlerler; böylece makine giderek daha da basit bir hal alır ve daha az çark ve daha az devim ilkesi ile aynı sonuçları üretir. Dilde de, aynı şekilde, her isim durumu ve her fiil zamanı ilk olarak, sadece o işe yarayan ayrı özgün bir kelimeyle ifade edilmiştir. Ancak sonraki gözlemlerle, bir dizi kelimenin, bu sonsuz sayıdakilerin yerini alabileceğini ve dört ya da beş edatın ve yarım düzine fiilin antik dillerdeki tüm haller ve çekimlerin amacını gerçekleştirebileceğini keşfetmişlerdir."<sup>49</sup>

Ancak Smith'in düşüncesine göre, icadın başlangıcındaki bu benzeşim, ortaya çıkardığı sonuçlarda bir benzeşim yaratmamıştır. Makineler basitleştikçe mükemmelleşmişler, ancak diller, Smith'e göre, daha kusurlu ve amaçları için daha uygunsuz hale gelmişlerdir. İlk olarak, dil "bu basitleştirme yüzünden lafın uzatıldığı, pek çok kelimenin kullanılmasının gerektiği bir hal almıştır".<sup>50</sup> İkincisi, önceden ekler oluşturulurken gözetilen analogi sevgisi ve ses benzerliği artık gözetilmediği için, "duyanların daha az zevk aldıkları bir hale"<sup>51</sup> gelmişlerdir. Üçüncüsü, cümlenin öğelerinin nerede bulduklarının önemi olmaksızın birbirlerine kolaylıkla işaret edebilir oldukları çekim ekli dillere göre, kelimelerin cümle içinde kullanım yerlerini

<sup>48</sup> A.g.e., s.220

<sup>49</sup> A.g.e., s.223

<sup>50</sup> A.g.e., s.224

<sup>51</sup> A.y.



belirli kılmalarından dolayı bu basitleştirme, sadece kulağa çirkin gelmekle kalmamış, bir dilbilgisel kısıtlama haline de dönüşmüştür. Bu yüzden de “uzun, zorlama ve monoton ifadeler”den oluşan diller yaratmıştır.<sup>52</sup>

#### 4. Dil hakkında düşüncelerinin Smith’in söyleminin geneliyle olası bağlantıları

Adam Smith’in dilin gelişimi üzerine görüşleri, pek çok açıdan içinde yaşadığı ve düşündüğü çağın ruhunu yansıtır niteliktedir. Öncelikle insanın toplumsal evrimiyle ilişkisine değinmeksizin ama buna paralel olarak geliştiğini düşündürecek şekilde anlattığı dilsel evrim süreci, daha önce de kısaca değindiğimiz, 18.yy’da görünür olmaya başlayan antropolojik bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Smith, dilin tarihini, o yüzyıla kadar yazısız ve karanlık dönemler hakkında kendilerinden başka dayanılacak bir kaynak bulunmayan kutsal ve mitolojik metinleri referans almaksızın, mantıksal çıkarım yoluyla ve varsayımsal olarak anlatmaktadır.

“Varsayımsal tarih” (conjectural history) ifadesi, Smith’in öğrencisi Dugald Stewart’a aittir. Stewart bu kavramı, Smith’in biyografisinde tam da dil üzerine olan denemesinden bahsettiği yerde ortaya koyar. Stewart biyografisinin bu kısmında konuya, Smith’in dil üzerine yazdığı makalesindeki bir özelliğin, yani varsayımsal tarih ifadesinin işaret ettiği şeyin örneklerinin ahlak, siyaset ve edebiyat üzerine yazdığı diğer tüm eserlerinde de göze çarptığından bahsederek girmektedir.<sup>53</sup>

Tıpkı dillerin en başta nasıl ortaya çıkmış olduklarına ilişkin elimizde tarihsel kanıtlar olmaması gibi, toplumların, yönetim biçimlerinin ve devletlerin refahının nasıl kurulduğuna, insanlar arasındaki ahlaki kuralların en başta nasıl gelişip yerleştiğine ilişkin de elimizde olgusal deliller bulunmaz. Stewart’a göre, Adam Smith, bilimden iktisada, ahlaktan dile kadar yazmış olduğu her alanda konunun tarihini anlatırken hep bu varsayımsal yöntemi izlemiştir.<sup>54</sup>

Smith’in dilin oluşumu ve gelişimi üzerine anlatısının ahlak ve iktisat alanlarındaki daha bilinen görüşleriyle olan bağlantısına en ilginç yaklaşımlardan biri ise çağdaş bir akademisyenden gelmektedir. James Otteson, konu üzerine yazdığı makalesinde, bu bağlantıya girişi Smith’in varsayımsal tarih denebilecek bir ifadesi üzerinden yapar. Otteson’a göre, antik ya da modern tüm dillerin kuralları olması ortak bir özellikleridir. Kurallar sonradan yazılı hale getirilir, düzenlenir, değişikliğe uğratılır ve yeni nesillere öğretilirler, ancak asıl sorun onların nasıl ortaya çıkmış olduklarıdır. Otteson, Smith’in kullanımın kurallardan önce geldiğini düşündüğünü aktarır ve ilginç bir şekilde dillerin doğal bir süreç içinde oluşumlarından bahsettiğini söyler.<sup>55</sup> Smith denemesinde, kuralların örnekleri takip ettiğini vurgular ancak kurallar “ilk örneği ortaya koyanın

<sup>52</sup> A.g.e., s.226

<sup>53</sup> Stewart, a.g.e., s.292-3

<sup>54</sup> A.g.e., s.294

<sup>55</sup> James Otteson, *Adam Smith's First Market: The Development of Language*, Journal of the History of Ideas, Vol. 19, No:1, 2002, s.71

böyle bir niyeti ya da öngörüsü olmaksızın ve genel bir kural oluşturma kastı bulunmaksızın gerçekleşmiş olmalıdır” der ve “genel kural, hissettirmeden ve dilbilgisi kurallarının çok büyük bir kısmının kaynağı olan analogi ile ses benzerliği sevgisi sonucu kendini yavaş yavaş geliştirmiş olmalıdır” diye ekler.<sup>56</sup>

Otteson, Smith'in bu ifadesinde, kuralların kendilerini hissettirmeden ve yavaş yavaş gelişmiş olduklarını söylediğine dikkat çeker. Yine değindiği bir diğer husus da, kullanımlarıyla kuralların oluşmalarını sağlayan kişilerin amaçladıkları şeyin kuralların ortaya çıkması olmadığıdır. Dili kullanan ilk vahşiler onu kendi ihtiyaçlarını görmesi dışında bir sebeple icat etmiş değildirlere. Otteson'a göre, bu ifadeler bize *Milletlerin Zenginliği*'ndeki “görünmez el” metaforunu hatırlatmaktadır. Bu, insanların öz-çıkara dayalı ekonomik eylemlerinin “görünmez bir el” tarafından toplumun genel refahına katkıda bulunur hale getirildiğini tasvir eden bir metafordur.<sup>57</sup>

Kısaca insanlar, dili başka amaçlara ulaşmak için araç olarak kullanmışlar ve amaçları değıştikçe onu da değıştirmişlerdir. Bunu yaparken de kafalarında daha büyük, planlı bir dil projesi oluşturmamışlardır. Ancak kurallar koyan ya da müdahalede bulunan bir merci olmaması dili bir anarşiye götürmemiş, tersine sonradan kurallarının yazılı hale bile getirilebileceği tam ve gelişmiş dillerin oluşmasını sağlamıştır. Otteson, ihtiyaçlar ve amaçlar doğrultusunda hareket eden insanların karşılıklı bilgi alışverişine dayalı bu ilişki türünün, Smith'in eserlerindeki temel izlek olduğunu belirtmektedir. Aynı şey *The Theory of Moral Sentiments* eserinde ortak ahlak standartlarının ve *Milletlerin Zenginliği*'nde de piyasanın gelişimi üzerine yazdıklarına uygulanabilir niteliktedir.<sup>58</sup>

Otteson'a göre, *Milletlerin Zenginliği* eserinde Smith bize, “özgür bırakıldıkları takdirde zamanla değış-tokuş yapılan pazaryerlerini yaratacak iktisadi sistemlerin gelişiminin doğal tarihini” anlatmakta ve insanlar, hükümetlerin ya da başka kurumların “müdahalesinden bağımsız olduklarında verimliliğin artma eğiliminde olduğu ve verimliliği daha da ilerletecek değış-tokuş kurallarının gelişeceğini” söylemektedir.<sup>59</sup> İnsanları bu pazaryerlerine yönlendiren başlıca dürtü, aslında yaşam koşullarını daha iyi hale getirmekten ibarettir. Zira tek bir kişinin istediği tüm şeyleri üretmeye ilişkin bilgiye sahip olması imkânsızdır. Smith, bu pazaryerlerinde tüm bu ihtiyaç duyulan bilgileri içeren bir aracının geliştirildiğini söyler. Burada bilgisine sahip olmak ve kullanmak zorunda olunan tek aracı, *fiyattır*. Fiyat mekanizması üreticiler ve alıcılar arasındaki karşılıklı bilgi değış-tokuşunu sağlarlar.<sup>60</sup>

Aynı şey, Otteson'a göre, Smith'in *Theory of Moral Sentiments*'ında yer alan ahlak hakkındaki anlatısı için de geçerlidir. Otteson, burada iktisadi *pazaryeri* kavramının yerini ahlaki olana bıraktığını belirtir. İnsanlar, karşılıklı ilişkilerinde icra ettikleri eylemleri yargılarken, iki şeye dikkat

<sup>56</sup> Smith, *Languages*, s.211

<sup>57</sup> Otteson, a.g.e., s.71-72

<sup>58</sup> A.g.e., s.77

<sup>59</sup> A.g.e., s.78

<sup>60</sup> A.y.

ederler: Ya davranışın kendisini ya da o davranışta bulunan kişinin niyetlerini yargırlar. Ancak bir insanın gerçek niyetleri hakkında da, onun eylemini belirleyen tüm koşullar hakkında da tam bir bilgi sahibi olmamız mümkün değildir. Smith burada da sınırlı bilgimizi telafi edecek bir araç geliştirir ve buna “tarafsız gözlemci” ismini verir. Bu sayede böyle durumlarda, tarafsız bir gözlemcinin ne diyebileceğini kendimize sorarak, bir yargı vermemiz mümkün olur. Otteson’a göre, sonuçta varılan karar, aslında bir çeşit kararlar rekabetinin sonucu olarak ortaya çıkar. “Günlük yaşamda ilişkide bulunduğumuz kişilere kendi yargılarımızı iletir, karşılığında onlarınkini duyar ve sonuçta her birimiz yargılarımızı birbirimizden aldığımız bilgilere göre hafif değişikliğe uğratırız”.<sup>61</sup>

Kısaca Otteson’ın makalesinde kanıtlamaya çalıştığı şey, Smith’in, temelinde insanın kendi durumunu daha iyileştirme çabasından başka bir şey olamamasına karşın, yine de müdahalesiz, doğal akışı içinde oluşan ve gelişen sistemlerin tüm insani alanlara yaygın olduğu fikrini benimsemiş olduğu iddiasıdır. Seçeneklerin sunulduğu ve insanların ihtiyaçları doğrultusunda belirlenip biçimlenen pazar modeli, diller için de geçerli olmuş ve hatta tarihsel açıdan bakılacak olursa ilk pazaryeri, dillerin gelişiminde ortaya çıkmıştır.

Yine Smith’in dil üzerine görüşleriyle diğer eserleri arasındaki genel bağlantıyı kurma çabası içine giren görece olarak daha yeni bir çalışma için Eric Schliesser’in makalesi örnek verilebilir. Bu makale de, özünde sırtını Smith’in varsayımsal tarih anlatısına dayamaktadır. Schliesser makalesinde, Otteson’inkine göre daha seyrek dokunmuş gibi görünen bir bağın varlığını kanıtlama çabası içine girer. Buna göre, Smith’in dil üzerine olan denemesini, *The Theory of Moral Sentiments* eserinin üçüncü baskısının sonuna ekletmek istemesinin özel bir sebebi olduğu iddia edilir. Schliesser’a göre, burada Smith’in gerçek amacı, ahlaki duygular meselesini doğal tarih bağlamı içinde ele aldığını gösterebilmektir.<sup>62</sup>

Schliesser, Smith’e, eserlerinde Darwin öncesi erken evrimci görüşlere yakın duran bir düşünür gözüyle bakıyor ve iddiasını da bu görüş üzerinden temellendiriyor. Kısaca özetleyecek olursak, Schliesser öncelikle Smith’in *Moral Sentiments* eserinde, genellikle gözden kaçırılan bir ayırım yaptığını fark etmemiz gerektiğini belirtiyor. Bu ayırım, doğal duygular (natural sentiments) ve kültürel duygular (cultivated sentiments) -ya da Smith’in araştırmasına konu ettiği ismiyle ahlaki duygular (moral sentiments)- ayırımıdır.<sup>63</sup> Doğal duygular, insana doğasının dayatmış olduğu ve zihne düşünmek için zaman tanımayan, her an aktif olan eğilimlerdir. Bunlar bireysel olduğu kadar, grup seçilimi açısından, insan toplulukları için de geçerli ve birey ile türün hayatta kalması ve devamlılığını sağlaması için elzem olan içgüdülerdir. Öte yandan, Smith’in hem *Milletlerin Zenginliği*’nde hem de *The Theory of Moral Sentiments*’ta bahsettiği, işbölümünden

<sup>61</sup> A.g.e., s.79

<sup>62</sup> Eric Schliesser, Reading Adam Smith after Darwin: On the evolution of propensities, institutions, and sentiments, *Journal of Economic Behavior & Organization* 77, 2011, s. 15

<sup>63</sup> A.g.e., s.20

sempatiye kadar, geniş bir ikincil eğilimler grubu da söz konusudur. Bunlar, doğal dürtülerden türemiş olan, kültürel ve ahlaki dürtülerdir. Toplumsallığın devamı, dolayısıyla türün bekası için gereklidir ve insan zihninin icat ettiği ve geliştirdiği güdülerdir. Schliesser'e göre, Smith tüm eserlerinde "içgüdüsel ihtiyaçlarımızın, kalıcı türemiş eğilimlere dönüşmesini sağlayan mekanizmaları dikkatlice analiz etmiştir."<sup>64</sup> Bu açıdan Smith, dil üzerine yazısının hemen başında her ne kadar dilin kökenini insan ihtiyaçlarında temellendiriyorsa da, dilbilgisi kurallarının büyük kısmının, yani dilin gelişiminin kaynağı olarak "analoji ve ses benzerliği sevgisi"nden bahsetmesinin de bilinçli bir tercih olduğu görülebilir. Schliesser'e göre, bu ifadeyi, eğer Smith'in ölümünden sonra basılan *History of Astronomy* isimli daha kapsamlı denemesinde yer alan, insanın dil ve zihin gelişimine ilişkin verdiği bir başka varsayımsal tarih örneği içeren pasajla karşılaştıracak olursak, bu bağlantı daha açık hale gelebilir.

"Zihnin farklı nesnelere arasında keşfedilebilecek benzerlikleri gözlemlemekten zevk aldığı açıktır. Tüm idelerini düzenleyip sistemli hale getirme ve hepsini uygun sınıf ve sınıflandırmalara indirgeme gayreti de zaten böylesi gözlemler aracılığıyla olmaktadır. Normalde birbirinden tamamen farklı olan bir nesnelere çokluğunda ortak olan tek bir niteliği gözlemleyebildiği yerde, o tikel durum, hepsini birbirine bağlaması, onları tek bir ortak sınıfa indirgemesi ve hepsini tek bir genel isim altında toplaması için yeterli olacaktır. ... İşte okullarda *Cins* ve *Tür* olarak adlandırılan bu nesne ve ide sınıflandırmasının ve tüm dillerde onları ifade etmek için kullanılan soyut ve genel isimlerin kaynağı budur."<sup>65</sup>

Schliesser, alıntının hemen başındaki "zihnin farklı nesnelere arasında keşfedilebilecek benzerlikleri gözlemlemekten zevk aldığı" ifadesiyle aslında dilin büyük kısmıyla, ihtiyaca ve doğrudan hayatta kalma dürtüsüne bağlı olmayan, ikincil ya da türemiş olan bir eğilim olduğuna vurgu yapıldığını düşünmektedir. Dolayısıyla, Smith sadece ahlaki duyguların değil aslında tüm medeni yaşamın temelini oluşturan dilin de doğal olmayan, diğer deyişle kültürel bir seçim sürecine tabii olduğunu göstermeye çalışmıştır. Dil üzerine olan yazısının 3. baskısından itibaren *The Theory of Moral Sentiments* kitabına eklenmesini istemesinin altında yatan sebep de budur.

## 5. Sonuç

Adam Smith'in dil üzerine görüşlerinin daha yaygın şekilde bilinen diğer eserleriyle bağlantısını kurma çabalarının tatmin edici olup olmadığı bir yana bırakılacak olsa bile, bu çabaların Adam Smith'in felsefesi hakkında yeni perspektifler yaratma konusunda belirli bir potansiyel taşıdıkları inkâr edilemez. Smith'in yaşamı boyunca insan ve insan eylemlerinin yarattığı

<sup>64</sup> A.g.e., s.19

<sup>65</sup> Akt. Schliesser, a.g.e., s.18

hemen her alanı kapsayan çalışmalar yaptığı, çok yönlü bir düşünür olduğu su götürmez bir gerçektir. Ancak tüm çalışmalarını aynı derecede olgun eserlere dönüştürememiş olduğu da açıktır. Yine bu, yapmış olduğu tüm çalışmaların Smith'in zihninde bir şekilde birbirleriyle bağlantılı olmadığını göstermez. Bu yüzden Smith'in dil üzerine makalesini, yaşadığı çağın ruhunu yansıtan ilgilerin bir göstergesi olması dışında, diğer eserlerinde de görülen sistematik bir bütünün parçası olarak kurgulamış olması da muhtemeldir. Bu denemenin yaşadığı dönemde yayımlanmasını özel olarak istemesi de, bu çıkarımımızı haklı kılar nitelikte görülebilir. Ayrıca, bu tam olarak bilinmeyen bağlantının yeniden inşasını gerçekleştirmek üzere yapılan yorumlar, Smith üzerine yapılan akademik çalışmaları canlı tutan unsurların başında gelmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Berry, Christopher J., Adam Smith's Considerations on Language, *Journal of History of Ideas*, Vol. 35, No. 1, 1974, s.130-138.
- Bonar, James, *A Catalogue of the library of Adam Smith*, Ed. ve Giriş Yazısı ile birlikte, London: Macmillan and Co. , 1894
- Bryce, J. C., Introduction; *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ed. J. C. Bryce, A. S. Skinner, Indianapolis: Liberty Fund, 1985 içinde, s.1-37.
- Clark, Robert Thomas, *Herder, His Life and Thought*, London: University of London Press, 1969, 2bs.
- Court, Franklin E., "Adam Smith and the Teaching of English Literature", *History of Education Quarterly*, Vol. 25, No. 3, 1985, s.325-340.
- Dascal, Mario, Adam Smith's Theory of Language; *The Cambridge Companion of Adam Smith*, ed. Knud Haakonssen, New York: Cambridge University Press, 2006 içinde, s.77-111.
- Formigari, Lia, Language and Society in The Late Eighteenth Century, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, No.2, 1974, s.275-292.
- Locke, John, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I-II. Kitap*, Çev: Meral Delikara Topçu, İstanbul: Öteki Yayınları, Ocak 2007, 3.bs.
- Otteson, James, Adam Smith's First Market: The Development of Language, *History of Philosophy Quarterly*, Vol.19, No.1, 2002, pp.65-86.
- Rousseau, Jean-Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. R. Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 2010, 11.bs.
- Schliesser, Eric, Reading Adam Smith after Darwin: On the evolution of propensities, institutions, and sentiments, *Journal of Economic Behavior & Organization* 77, 2011, s. 14-22.
- Sher, Richard B., Early Editions of Adam Smith's Books in Britain and Ireland 1759-1804; *A Critical Bibliography of Adam Smith*, ed. Kite Tribe, Mizuta Hiroshi, London: Pickering&Chatto, 2002 içinde, s.13-26
- Smith, Adam, Considerations Concerning The First Formation of Languages and The Different Genius of Original and Compounded Languages; Adam Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ed. J. C. Bryce, A. S. Skinner, Liberty Fund, 1985 içinde, s.201-226.
- Smith, Adam, *Essays on Philosophical Subjects*, ed. W. P. D. Wigthman, J. C. Bryce, Liberty Fund, 1982
- Smith, Adam, *The Correspondence of Adam Smith*, ed. E.C. Mossner, I. S. Ross, Liberty Fund, 1987
- Steward, Dugald, An Account of the Life and Writings of Adam Smith; *Essays on Philosophical Subjects*, ed. W. P. D. Wigthman, J. C. Bryce, Liberty Fund, 1982, s.269-351.

# ZAMAN-HAKİKAT İLİŞKİSELLİĞİ SARMALINDA PROUSTGİL DENKLEM: KAYIP ZAMANIN İZİNDE

Funda ÇOBAN\*

## ÖZET

*Marcel Proust'un yedi ciltlik eseri Kayıp Zamanın İzinde, edebi değerinin yanında felsefi düşünelere yer açması bakımından da önemli bir eser olarak belleklerimizimize kazınmıştır.*

*İşte bu çalışma, eserin belkemiğini oluşturan kavramlar (istemli ve istemsiz bellek, göstergeler) ve bakış açıları (kaybolan zamandan yakalanan zamana) etrafında zaman ile bilgi/hakikat arasında varsayılan ilişkiselliği, "geçmiş ve geleceğin hep bir şimdiki zamana tekabül ettiği" iddiası çerçevesinde incelemekte, bu çerçevede de Proust'un eserini özellikle Heideggeryen zaman anlayışı perspektifinde irdelemektedir.*

**Anahtar Sözcükler:** Proust, Zaman, Bellek, Heidegger, Bergson

## (Proustien Puzzle Around the Spiral of Time-Truth Relationality: In Search of Lost Time)

## ABSTRACT

*7-volume-novel of Marcel Proust, In Search of Lost Time has been committed into our memories as a creation which opens horizons for philosophical reflexivities as well as its literary value.*

*This study, however, views the presumed relationality between Time and Knowledge/Truth in consideration with the concepts (voluntary and involuntary memories; signifiers) and visions (from lost time to caught time) constructing the novel's main stay in framework of the claim "past and future spirally correspond to now." Paralelly, Proust' novel is especially explicated around Heidegger's view about Time.*

**Key Words:** Proust, Time, Memory, Heidegger, Bergson

---

\* Aksaray Üniversitesi İİBF Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi  
**FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Bahar, sayı: 19, s. 47-64**  
**ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com**

## Giriş

Marcel Proust (1871-1922), 15 yıllık bir çalışmanın ürünü olan yedi ciltlik eseri *Kayıp Zamanın İzinde*'yi astım krizlerinin ve psikolojik sorunların eşlik ettiği bir hayat hikâyesinin gölgesinde tamamladığında, "zamanda hakikat arayışı" üzerine sistemli bir yaklaşımı da yazdığı kalın ciltlere kazımış bulunuyordu.

Benjamin'in "dilin Nil'i" olarak nitelendirdiği bu *nehir romanda*,<sup>1</sup> 19. yüzyıl aristokrat ve burjuvalarının gündelik yaşamından örülmüş tarihsel mekânda her ne kadar aşk, kıskançlık, sanat, erdem, eşcinsellik gibi insan yaşamının ilişkiseliliğine dair pek çok alanın çarpıcı bir üslupla ayrı ayrı irdelendiğini görmek mümkünse de, tüm bunları aslında zamanın değişik görünümlerinin bir tezahürü, "hakikat arayışının zaman içine yayılımı" olarak okumak mümkündür. Zira *Kayıp Zamanın İzinde*, kelimeler, renkler ve görüntülerle oluşturulmuş bir dünyanın içeriğini teşkil eden söz konusu alanların farklı zaman kiplerinde, her yeni ciltte adeta yeniden ve yeniden kurulmuş halidir. Örneğin ikinci ciltte (*Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde*) büyük duygu ve anlam yüklenerek sayfalar boyunca tasvir edilmiş olan bir "mektuplaşma serüveni", dördüncü ciltte (*Sodom ve Gomorra*), artık geçmiş zamanın bir kipi olmakla çok daha farklı anlam ve duygu görünümlerine bürünmektedir. Bu anlamıyla eser sürekli "yitirilen ve yakalanan zaman" deformasyonu ile kurulmuş bir gerçeklik dünyasına tekabül etmektedir.

Eserin içeriğini teşkil eden bu temel yapı, zaman mefhumunun deformasyonunun felsefi anlamdaki açılımlarını irdelemek açısından zengin bir kaynak sunmaktadır. Nitekim elinizdeki çalışma, *Kayıp Zamanın İzinde*'yi esas alarak geçmiş ve geleceğin hep bir şimdiye karşılık geldiği iddiasını Heideggeryen zaman mefhumuna bağlayarak, felsefi zaman kavrayışı ile Hakikat arayışı arasında bir paralellik bulunduğunu tartışmaya açmaktadır. Diğer bir ifadeyle metnin irdelenmesi, Heidegger'in Zaman ve Varlık'ı birbirinin ayrılmaz tamamlayıcısı olarak görmesine benzer şekilde Zaman'ın ve Hakikat 'in birbirinin üzerine kapanan mefhumlar olduğu yönündeki savı tartışmak üzere konumlanmaktadır.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında, çalışmanın merkezine konulacak kavramlar seti zaman mefhumu çerçevesinde "anı, bellek ve alışkanlık", Hakikat/Bilgi mefhumu çerçevesinde "gösterge"dir. Bergson ve Heidegger, Proustgil okuma içinde değinilecek düşünürlerdir. Proust'un aslında yapıtının tek bir cilt halinde, paragrafsız iki kolon halinde basılmasını istemesi<sup>2</sup>, Samuel Beckett'in *Proust* adlı çalışmasında bilinçli olarak Proust'un üslubuna benzer bir şekilde uzun cümleler kullanması gibi teknik detayların dahi "akış halindeki zaman" mefhumu açısından anlamları bir yana, çalışma böylesi tekniklerin düşünüm ile nesnesi arasında kurabileceği olanaklara şerh düşmeyi bir görev bilerek<sup>3</sup> üç kısma ayırmıştır: Birinci

<sup>1</sup>Walter Benjamin, "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk*, Çev. Orhan Koçak, 4. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s.101.

<sup>2</sup>a.g.e., s.103.

<sup>3</sup>Çalışmanın ilk hali, bilinç akışı tekniğiyle yazılmıştır.



bölümde zamanın ne'liğine dair kısa bir felsefe tarihi yolculuğu yapıldıktan sonra, bu yolculukta Proust'un aldığı yer eserinden alıntılanan örnek parçalarla işaretlenecektir. İkinci bölümde, Proust'un zaman anlayışında kendini gösterdiği savlanan Bilgi/Hakikat dolayımı, Heideggeryen ve Bergsoncu zaman kavrayışlarıyla birlikte irdelenecektir. Bu çerçevede bu kavrayışların Proust'un eserindeki temel kavram ve görümlerle ilintisi açıklanacaktır. Üçüncü ve son bölümde ise, Proustgil denklemden türetilen zamanla ilgili sonuçlar eserin akışında yer alan parçalar itibarıyla tespit edilecektir.

Bu aşamada belirtmek gerekir ki, bu çalışma *Kayıp Zamanın İzinde* adlı eserin edebi bir çözümlemesi ya da Proust'un anlam dünyasının detaylarıyla açıklanması değildir. Zira böyle bir açıklama, bu çalışmanın amacını ve hacmini fazlasıyla genişletecektir. Öte yandan ilgili literatür taraması çerçevesinde özellikle Türkçe'de sanatçının felsefi ve edebi anlamdaki zenginliğine yeterince projeksiyon tutulmamış olduğuna dair ulaştığımız gözlem, kısıtlı konusu ile dahi elinizdeki çalışmanın akademik camia açısından görece katkısını imlemektedir. Yapılan tartışma uyarınca varılacak yerinse güncel düzlemde hem hakikatin göreliliği üzerine post-modern tartışmalara göz kırpması, hem de edebiyatın felsefi açıdan ne kadar zengin bir kaynak olduğunun altını çizmesi beklenmektedir.

### 1. Epistemik Zamandan Fenomenolojik Zamana

Karmaşık bir mefhumdur zaman. Onu tanımlamaya, betimlemeye, özelliklerini sıralamaya giriştiğimiz her durumda, onun içinde bulunuşumuzun verdiği kısıtlılıkla malulüzdür -kaldı ki onun içinde olduğumuzu ifade etmemiz bile, belirli ön kabullerin ürünüdür-. Zira bir şeyi tanımlamak, "bir şeyin, bir düşünce ya da kavramın özsel özelliklerinin, yüklemelerinin, nitelik ya da yönlerinin ifade edilmesi, betimlenmesi işlemiyle belirlenir".<sup>4</sup> Bu anlamda bir tanım "açıkça anlaşılmamış sözcükler için, açık ve seçik olarak anlaşılan başka sözcüklerle çok anlamlılığı, anlam belirsizliğini, anlaşılmaazlığı ve karanlıklığı ortadan kaldırmaya yarar."<sup>5</sup> Bu açılardan zamana ilişkin tanım güçlüğüne dair önsel varsayımımız daha da kuvvetlenmektedir. Zira zamanın özsel nitelik ve yüklemelerini tanımlayacak, ondan bağımsız olarak ortaya koyabileceğimiz ne açık ve seçik bir sözcük vardır, ne de kategori.

Öte yandan güçlüğü aşabilmek adına felsefe tarihine kısaca bir göz atmak faydalıdır. Nitekim düşünürlerin, zaman mefhumunu bir yana atmak şöyle dursun, çeşitli sorun alanlarındaki -sözgelimi epistemoloji ve ontoloji- akıl yürütmelerine zaman mefhumunu dâhil ettikleri görülür. Bu açıdan daha sonra bahsedeceğimiz "bilgi/hakikat-zaman ağı" sorunsalı bağlamında kavramın serimlenişini basitçe ele alınışından, daha karmaşık felsefi akıl yürütmelere konu oluşuna dek kaba hatlarıyla ortaya koymakta, -yaklaşımların benzerlik ve farklılıklarını belirginleştirebilmek bağlamında- yarar vardır.

<sup>4</sup>Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.816.

<sup>5</sup>a.g.e., s.816.

En basit felsefi kullanımıyla zaman, doğal varlık-alanında tek boyutlu bir akışı ifade ederken, tarihsel -dolayısıyla beşeri- varlık alanında üç boyutlu nitelik arz eden bir görünümüdür.<sup>6</sup> “Geçmiş, şimdi ve gelecek” kategorizasyonuna dayanan bu görünüm, ölçülebilir olmasıyla gündelik yaşamda anlam kazanmaktadır. Bu ölçüm deterministik ilişkilerin analiz edilmesi bağlamında insanın değer duygusu, önceden görme, önceden yönetme gibi yetilerine hizmet etmesi bakımından anlamlıdır. Diğer bir ifadeyle zamanın belirli ölçütlere göre bölümlenerek gündelik yaşamın diline tercüme edilmesi, “olmuşlar, olanlar ve olacaklar” dünyasını düzene bağlamak açısından pratik bir değer taşımaktadır. Heidegger’in “kamu zamanı” adını verdiği bu düzen, özetle doğal varlıkların bir dizi halinde sıraya konulmasına işaret etmektedir.<sup>7</sup>

Öte yandan düşün dünyası zaman mefhumunu irdelerken bu klasik ayrımın ötesine geçen, daha zengin görüşler ortaya koymuştur. Kaba hatlarıyla belirlemek gerekirse, Platon’da zaman, zihnin varolanları bir bütün olarak ve birden kavrayamamasının bir sonucudur, bu anlamıyla İdealar dünyasının yetkinlikten yoksun bir kopyasıdır; Aristoteles için, devinimle birlikte düşünülecek bir mefhumdur, devinimin bir kipi olarak varlığını açıklar; dolayısıyla hareketin olduğu yerde zamanın mutlak varlığından söz etmek gerekir. Hristiyanlık dünyası bakımından, ezeli-ebedi bir Tanrı’nın varlığına bağlı olarak düşünülen kavram, sürenin olaylara değil, olayların süreye koşullu olduğu bir dizilişi ifade eder. Descartes için eşyanın doğasına bağlı, ondan ayrı düşünülemez bir kategoridir; Leibniz’de ardı ardına gelen olayların düzeni olarak kavranmaktadır. Kant için duyarlığın *a priori* formu, duyarlığın zorunlu koşulu olarak deneyde anlam kazanan bir kavramdır.<sup>8</sup> Hegel için, -tarih teziyle eşgüdümlü olarak- egemenliği altında özgürlüğün zaten gerçekleştiği varsayılan aklın özerkliğidir.<sup>9</sup> Bu değişik görüşler dikkate alındığında dikkat çeken noktalardan biri, kavramın ne’liğine ilişkin soruşturmanın başka bir takım sorunsallara bağlı olarak ortaya konulmuş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle düşün dünyasında zaman sorunsalı genelde merkezi bir problematik olmaktan çok, başka bir sorunsalın ele alınış tarzının bir neticesi olarak detaylandırılmıştır.<sup>10</sup> Yukarıdaki açıklamalardan yola çıkılacak olursa Platon’da İdea’nın, Aristoteles’te devinimin, Hristiyanlık’ta Tanrı’nın, Descartes’ta aklın, Leibniz’de doğal düzenin, Kant’ta duyarlığın, Hegel’de özgürlük alanının bir fonksiyonu olarak ortaya çıkmaktadır. O halde, geldiğimiz nokta itibarıyla, ilk sorumuza -zamanın ne’liği- bir yanıt bulabildiğimiz söylenemez; yine de yapılmış olanları belirlemiş olmak, asıl

<sup>6</sup>Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 5. Basım, İstanbul, 1992, s.162.

<sup>7</sup>Abdülkadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, 2. Baskı, Bursa, 2000, s.62.

<sup>8</sup>Cevizci, a.g.e., s.943.

<sup>9</sup>Rolf Tiedemann, “Tarihsel Materyalizm veya Siyasal Mesihçilik”, *Frankfurt Okulu*, Der. H. Emre Bağce, Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Doğu-Batı, Ankara, 2006, s. 265.

<sup>10</sup>Heidegger ve Bergson’u bu genelleştirmenin istisnaları olarak kabul etmek gerekir.

konuyu teşkil eden Proustgil denklemden türetilen çıkarımları temellendirmek açısından bir karşılaştırmaya imkan verdiği ölçüde ufuk açıcı olabilir. Zira Proust'un eseri, epistemolojik ve ontolojik uzanımlarıyla bu görüşlerin fenomenolojik bir toplamı niteliğindedir.

Buradan hareketle soruyu yeniden formüle etme noktasında Proustgil zaman denkleminin, felsefe tarihinin klasiklerinde görüldüğü üzere fenomenlerin bir protezi değil, bizatihi onlara içkin bir süreçselliğin yayılımı olarak kurulduğunu tespit etmek gerekir.

Proust işte bu işe zamanın içindeliğimizi, ona dışarıdan bakamayacağımızı dolayısıyla onun geçtiğini anlayamaz olduğumuzu vurgulamakla başlamaktadır. Diğer bir ifadeyle zaman, insana dışsal bir mefhum değildir:

*"Dünyanın döndüğünü teorik olarak biliriz, ama aslında fark etmeyiz; üzerine bastığımız toprak hareketsiz gibidir, biz de rahat rahat yaşayıp gideriz. Hayatta zaman için de aynı şey geçerlidir."*<sup>11</sup>

Ardından *Swann'ların Tarafı* ile *Sodom ve Gomorra*'nın satırlarında, zaman mefhumuna, uykunun hakikati ile uyanıklığın hakikati arasındaki ayrımı dahil ederek bir ek getirmektedir.

*"(bir şekerlemenin ardından)... Şüphesiz, bir bütün gün zannettiğimiz sürenin sadece bir çeyrek saat olduğunu, ancak saate bakarak saptayışımız yüzünden, böylesine anlamsız bir nedenle, zamanın tek olduğunu iddia edebiliriz. Ama bu saptamayı yaptığımız anda, zaten uyanık bir insanızdır, uyanık insanların zamanı içinde yer almaktayızdır. Öteki zamanı terk etmişizdir. (...) hizmetkâr, zili on birinci çalışmada gelirdi. Aslında bu ilk çalışma olurdu. İlk on çalışma, hala süren uykunun arasında, arzuladığım zil sesinin taslaklarından öteye geçmezdi. Uyuşmuş ellerim yerlerinden bile kıpırdamamış olurdu. Böyle sabahlarda uyanma çabam, yaşadığım tanımlanmamış, karanlık uyku kütlesini zaman çerçevesine sokma gayretiydi daha çok. Uykunun zamanın kurallarından habersiz olabileceğini söylememin nedeni bu."*<sup>12</sup>

Proust, örneklendirilen bu satırlarda zaman - hakikat sarmalını, uykunun gerçeküstü motifi arasına yedirmektedir. Konuşmacının uyanıklık ile uyku hali arasındaki çizgiyi belirleyemeyişinin nedeni zaman mefhumunun, uykudayken bir dizilim içine (geçmiş, şimdi ve gelecek) yerleştirilemeyişidir. Uyku geçmişi, şimdiyi ve geleceği kendi düzensizliği içinde düzenlerken, bilincin olmayışı bu düzensizliğin düzenmiş gibi görülmesine neden olmakta dolayısıyla gerçeklik ile uyku arasındaki ayrım, zamanın bu kuralsızlığından dolayı ortadan kaybolmaktadır.

Proust'un zamanın içinde oluşumuza paralel olarak uyku hali ile uyanıklık durumlarında zamanın yerini bu şekilde belirlemeye çalışması

<sup>11</sup>Marcel Proust, *Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde*, Çev. Roza Hakmen, 9. Baskı, YKY, İstanbul, 2001, s.52.

<sup>12</sup>Marcel Proust, *Sodom ve Gomorra*, Çev. Roza Hakmen, 8. Baskı, YKY, İstanbul, 2005, s.394, 395; *Swann'ların Tarafı*, Çev. Roza Hakmen, 6. Baskı, YKY, İstanbul, 2006 s.9-15.

onun genel zaman yaklaşımının parçalarıdır. Zira Proust, bir yandan zamanın içinde oluşumuzdan dolayı onun asıl olarak ne'liğine ilişkin bir yargıya varamayacağımızı ifade ederken, bir yandan da geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bağları kurmada hafızanın ve bilincin rolüne büyük önem vermekte, tıpkı uykuda zihnin yaptığı gibi, uyanırken de belleğin kendi zamansal gerçekliğini yarattığının altını çizmektedir. Bunun pratik anlamı, zaman akışında ardışık kipliklerin felsefi reddiyesidir.

Bu anlamda ilk elden denilebilir ki, Proustgil zaman bir "oluş" halidir. "Oluş" ise, -kuşkusuz bu anlamı da kapsamakla birlikte- varlıkların sürekli bir değişim içinde olmasını değil; zamanın durduğumuz yerden, bir merkezden görünen haliyle tanımlanamayacak bir akışta görünüm kazandığını ifade etmektedir. Bu akış, düzenli bir seyirde değildir; tam aksine belleğin ve istem dışının sıraya koymaları ve çarpıtmalarıyla örülü bir düzensizliğin yeniden ve yeniden üretimidir.

"Geçmiş yılları tekrar yaşarken kesintisiz bir süreklilik içinde, gün be gün değil de bir sabah veya akşam vaktinin serinliğinde ya da güneşinde donup kalmış, kapalı, kıpırtısız, değişmez, kayıp, her şeyden uzak bir yerin gölgesi altındaki anısında yaşadığımız için midir ki yalnızca dışımızda değil, rüyalarımızda ve gelişen kişiliğimizde de aşamalandırılmış olan, bizi hayatımız boyunca, yavaş yavaş, bir zamandan çok farklı bir diğerine yönelten değişikliklerle ortadan kalkıverir? Farklı bir yıldan alınmış bir anıyı tekrar yaşadığımızda, boşluklar dev unutuş yüzeyleri sayesinde, iki anı arasında adeta yükseklik farkından kaynaklanan bir uçurum, solunan havayla çevre renklendirmesinin, karşılaştırılması mümkün olmayan nitelikleri arasındaki bağdaşmazlığı buluruz."<sup>13</sup>

## 2. Ontolojik Yaratım Olarak Zaman

Zamanın bu şekilde ele alınışı birtakım sonuçları da beraberinde getirmektedir. Bunlardan ilki varlığın zamansallığına ve uzamsallığına ilişkindir. Zira onun bir oluş, akış hali olduğundan söz etmek, aynı zamanda onda görünüm kazanan fenomenler dünyasının ontolojisine ilişkin *zorunlu ilişkisellikten* bahsetmeyi gerektirir. Daha açık bir ifadeyle varlık ve zaman, *zorunlu ilişkisellik* içinde bulunan iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Proustgil zaman kavrayışından çıkarsanabilecek bu ilk sonuç ise, daha somut felsefi karşılığını Heidegger'in *Varlık ve Zaman'da*<sup>14</sup> ifade ettiği bazı görüşlerde bulur.

Heidegger felsefesinde, Varlık ve Zaman birbirini var eden ve birbirinden ayıramaz kategoriler olarak bütünleştirilmektedir. Diğer bir ifadeyle Heidegger'e göre, Varlık zamandır; zaman ise Varlık. Zamanın,

<sup>13</sup>Marcel Proust, *Guarmantes Tarafi*, Çev. Roza Hakmen, 3. Baskı, YKY, İstanbul, 2000, s. 357; *Çiçek Açmış...*, a.g.e.,s. 166-167; *Swanlar'ın Tarafi*, a.g.e. ,s.415; *Albertine Kayıp*, Çev. Roza Hakmen, 3. Baskı, YKY, İstanbul, 2006, s. 52-53,145; *Yakalanan Zaman*, Çev. Roza Hakmen, 4. Baskı,YKY, İstanbul, 2005, s. 197-198, *Sodom ve Gomorra*, Çev. Roza Hakmen, 8. Baskı, YKY, İstanbul, 2005, s.146.

<sup>14</sup>Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, 2. Baskı,Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011.

varlığın dışında akan bir nesnellikmiş gibi görülmesini eleştiren Heidegger için Zaman, onun Dasein kavramıyla ifade ettiği (burada ve şimdi'de varolan) varoluş tarzına içkin bir *ilişkisellik*dir. Diğer bir ifadeyle Heidegger'e göre, Dasein dışındaki varlıkların zaman kavramı yoktur. Bunun nedeni ise zamanın Dasein'dan türeyen bir kavram olmasıdır. Nihai noktada bu, biraz önce yukarıda belirtilen *ilişkisellik* düzeyini belirginleştirmesi bakımından önemlidir. Birbirinin ayrılmaz ve onsuz düşünülemez parçaları olarak zaman ve varlık, tam da bu nitelikten dolayı, *ilişki* içinde değil *ilişkisellik* düzeyinde düşünülmelidir. Biraz daha açmak gerekirse iki kavramın ilişki içinde olduğundan söz etmek, onların esasen ayrı olduklarını ve fakat bazı vesilelerle etkileşim içine girmiş olduklarını ima etmektedir. İki kavramın *ilişkiselliğinden* söz etmek ise, onların öz ve nitelik itibarıyla birbirinden ayrı düşünülemez ilişkiler yumağı içine gömülü olduğunu ifade etmektedir.<sup>15</sup>

Bu noktada Proustgil ve Heideggeryen zaman anlayışı arasında bir paralellik kurulabilir. Nitekim hem Proust'ta hem Heidegger'de zaman, varlığın dışında konumlandırılmamakta, ötekileştirilmemektedir. Zaman, varlığın kendini açıklamasının, serimlemesinin bir kipi olarak görünmektedir. Zamanın varlıkla olan bu ilişkiselliği onun aynı zamanda sürekli bir devinim, oluş, akış halinde olmasının bir göstergesidir.

Proust ve Heidegger arasında kurduğumuz bu bağ çerçevesinde zaman mefhumunun bir oluş olarak açıklanması ikinci evrede, burada bizim olguya daha açık bir karşılık bulamamaktan dolayı bir neolojizm yaratmak pahasına "ontolojik yaratım" olarak adlandıracağımız başka bir sonucu doğurmaktadır.

Daha önce ifade edildiği üzere beşeri-tarihsel zaman kavramı, zamanın üçlü bölünmesi ile ilgili bir kabule dayanmaktadır. Burada insanın yapma-etmeleri bir düzen ve dizi halinde bölümlendirilmiş, tasnif edilmiştir. Bunun karşısında yer aldığını düşündüğümüz "ontolojik yaratım" olarak zaman ise, Heideggeryen açıdan varlığın kendini açıklama alanı olması bakımından ontolojik; bir değişim, dolayısıyla oluşumu ifade etmesi bakımından yaratımdır. Proustgil denklem açınsındansa zaman, bir yandan varlığa işaret etmekte, bir yandan da varlığın sürekli bir devinim halinde olması nedeniyle insanın kendini yeniden ve yeniden üretmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Zira her şimdi, geçmişin ürünüdür. Bununla birlikte bu şimdi, geçmiş ve geleceği yapmaktadır da. Üstelik söz konusu şimdi, aslında hep bir geçmişe ya da geleceğe -bir şimdi'den söz edebiliyorsak bu ancak ve ancak o şimdi'nin geçmiş olması ile bir gelecekte söz edebiliyorsak o geleceğin şimdi haline gelmesi ile mümkündür- tekabül etmektedir. Dolayısıyla zaman gerçekte hep bir şimdi halidir. Paul Ricoeur bu durumu "zamanın üçlü diyalektiği" olarak isimlendirmekte ve Saint Augustinus'un *İtirafı*'ndan alıntılacağı pasajla durumu örneklendirmektedir:

*"...Şimdiki zaman artık yalnızca aşılın zaman olmakla kalmaz, şimdide var olan yönelim geleceği geçmişe iter; bunu da geçmişi büyütüp*

<sup>15</sup>Bu bakış açısının kavramsallaştırılışı ve analizi için bkz. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minnesota, 1987.

geleceği azaltarak ve bu işlemi de geleceği tüketip her şeyin geçmiş olmasını sağlayana dek yapar. **(Sözelimi)**, bildiğim bir ilahiyi söylemeye hazırlanıyorum. Söylemeye başlamadan önce beklentim bu ilahinin bütününe yöneliktir; ama ilahiye başladığımda, beklentimin saptadıkları öğeler geçmişe atıldıkları an, bu kez belleğim onlara yönelir; ve etkinliğimin canlı güçleri, söylemiş olduklarımdan ötürü belleğe doğru, söyleyeceklerimden ötürü de beklentiye doğru yayılırlar. Bununla birlikte dikkatim oradadır, varlığını sürdürmektedir ve gelecek olanı geçmiş zaman durumuna geçirecek olan da bu sürmekte olan dikkatimdir. Bu eylem ne kadar ilerlerse ve ilerlerse, bekleyiş o oranda kısalmış, anımsayıp da o oranda büyür, ta ki bekleyiş bütünüyle sona erene, eylem bütünüyle bitip anımsayıp geçene dek.”<sup>16</sup>

İşte bu yüzden insan burada ve şimdidedir. Proustgil anlamda bu yüzden zaman, *ontolojik bir yaratım* sürecidir. Çünkü insan şimdiki zaman kipinden sürekli geçmiş ve gelecek yapmakta, ontolojik bir yaratım gerçekleştirmekte, “zamanın üçlü diyalektiğini” gündem maddesi yapmaktadır.

“Her olay bizde bıraktığı hatırayla geleceğe taşar şüphesiz; ama bununla kalmayıp, öncesinde de bir zaman işgal eder. Olayları önceden gördüğümüzde, meydana geldikleri şekilde görmediğimiz söylenecektir elbette; ama aynı dönüşüm hatıramızda da gerçekleşmez mi?”<sup>17</sup>

Dolayısıyla zaman ontolojik yaratımdır. Bu ontolojik yaratım alanı, varlığın kendini dolayısıyla dünyayı inşa ettiği yer olması açısından aynı zamanda Bilgi’nin/Hakikat’in kendini de sorunsallaştırır. Nitekim Proustgil denklem açısından Bilgi/Hakikat zamanın içinde dolayımlandığı ölçüde bizim eserimizdir.

“Ortasında yemek yediğimiz, sohbet ettiğimiz, gerçek hayatımızı sürdürdüğümüz şeyleri, ne kadar küçük olurlarsa olsunlar, biz aşırı büyütülmüş bir ölçekte görürüz...”<sup>18</sup>

Zamanla ilişkiseliliği çerçevesinde hakikatin bu göreliliğini, onun merkezsizliğine ya da başka bir açıdan çok-merkezliliğine bağlayan aşağıdaki satırlar konuyu somut düzlemde örneklendirmektedir:

“Herkes için bir tek sahne olduğunu öğrendiğimden beri, tıpkı bir kalabalığın ortasında olduğu gibi, diğer seyircilerin, insanın iyi görmesini engelleyeceğini düşünüyordum. Ama aksine, adeta her tür algının simgesi olan bir düzenleme sayesinde, her seyircinin kendisini salonun merkezinde sandığını anladım. Böylece bir olay kafamda açıklık kazandı:

<sup>16</sup>Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı:1. Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, YKY, İstanbul, 2007.

s. 51-52.

<sup>17</sup>Proust, *Mahpus*, Çev. Roza Hakmen, 4. Baskı, YKY, İstanbul, 2005, s. 396; *Çiçek Açmış...*, a.g.e., 147, 165, 179, 181, 183, 197; *Swanlar’ın Tarafı*, a.g.e, s. 187, *Sodom ve Gomorra*, a.g.e, s.146-147; *Albertine Kayıp*, a.g.e.,127- 128; *Yakalanan Zaman*, a.g.e., 272, 279, 282, 294.

<sup>18</sup>Proust, *Guarmantes Tarafı*, a.g.e., 94, 333; *Çiçek Açmış...*, a.g.e.,s. 40, 164,166-167, 459; *Swanlar’ın Tarafı*, a.g.e. , s. , 88, 264, 415; *Albertine Kayıp*, a.g.e.,52-53,81,95,145,108, 160, 242, 267; *Yakalanan Zaman*,a.g.e.,s. 148,149, 180,197-198, 212-213; *Sodom ve Gomorra*, s. 112, 146.; *Mahpus*, a.g.e.,7,72-73,91-92,97, 223, 331.

*Françoise'ı bir keresinde bir melodram seyretmeye göndermişlerdi; yeri üçüncü balkondaydı; döndüğünde, en iyi yerin kendisinininki olduğunu, yerini uzak bulmak yana, perdenin esrarengiz, canlı yakınlığından ürktüğünü söylemişti.*<sup>19</sup>

Bu aşamada ontolojik yaratımın oluşumunda insan zihninin bunu nasıl gerçekleştirdiği bir soru olarak kalır. Proustgil denklemde ise bunlar bellek -istemli ve istemsiz olarak ikiye ayrılır- ve alışkanlık olarak ortaya çıkar. Beckett'in ifadesiyle, "bellek ve alışkanlık zaman kanserinin yüklemeleridir."<sup>20</sup> Bellek ve alışkanlığın nesnelere, diğer bir ifadeyle kullanılan somut alet-edevat ise, göstergelerdir.

Deleuze'ün ifade ettiği biçimiyle göstergeler "dünyayı deşifre etmenin ve yorumlamanın araçlarıdır."<sup>21</sup> Bu göstergeler kişiler, nesnelere, maddeler tarafından yayılırlar. Bu göstergelerin farklı kişiler tarafından aynı anlamları karşılamaması ilişkisel dünyaların çokluğuna neden olmaktadır. Sevilen kişiden gelen bir mimik, Balbec'teki çan kuleleri, Odette'in çiçekleri, Guermantes Dükü'nün bir selamı, Albertine'in yüzündeki ben gibi pek çok gösterge, nesneden yayıldığı şekliyle değil, anlatıcının onu anlamlandırdığı haliyle varlık kazanır.<sup>22</sup>

*"Hayatın sunduğu bir imge, bize o anda birbirinden çok farklı sayıda izlenim getirir. Örneğin daha önce okunmuş bir kitabın kapağının görüntüsü, başlığındaki harflere eski bir yaz akşamının mehtabını işlemiştir. (...) Bir saat, sadece bir saat değildir; kokularla, seslerle, projelerle ve iklimlerle dolu bir kaptır. Gerçeklik dediğimiz şey, bizi aynı anda sarmalayan bu izlenimlerle hatıralar arasındaki bağlantıdır. (...) Zamanımızı boşa harcadığımızı sandığımız anda aslında göstergelerin çıraklığını yaptığımızı fark ederiz."*<sup>23</sup>

Bu aşamada varlık ile zaman arasında kurulan ilişkiselliğe benzer şekilde gösterge ile özne arasında kurulacak bir ilişkisellikten söz etmemiz mümkündür. Zira burada zaman dolayımıyla özne ile gösterge karşılıklı etkileşim halinde birbirini değiştirmekte ve dönüştürmektedir. Diğer bir ifadeyle bir göstergenin anlamı, onunla ilk karşılaştığı anda değil, sonraki bir dönemde öznenin dünyasına tercüme edilmektedir. Deleuze, Proust'un eserinde göstergelerin boş sosyete göstergeleri, aşkın aldatıcı göstergeleri, duyusmanabilir maddi göstergeler ve son olarak da (bütün diğer göstergeleri dönüştüren) temel sanat göstergeleri biçiminde farklı dünyaları oluşturduğunu ifade etmektedir.<sup>24</sup> *Kayıp Zaman'ın İzinde'nin* meşhur madlen bisküvi pasajından başka Beckett, eserin bütünselliğinde anlam kazanan on önemli gösterge tespit etmektedir.<sup>25</sup> Bu göstergeler *Kayıp Zaman'ın İzinde'nin* anlatıcısına farklı bir anlam dünyasının kapılarını

<sup>19</sup>Proust, *Çiçek Açmış...*, a.g.e., s.21, *Mahpus*, a.g.e., s.17; *Albertine Kayıp*, a.g.e., s.79-80.

<sup>20</sup>Beckett, a.g.e., s.28.

<sup>21</sup>Gilles Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004, s.13.

<sup>22</sup>Proust, *Yakalanan Zaman*, a.g.e., s. 197,186, 215.

<sup>23</sup>a.g.e, s.207.

<sup>24</sup> Deleuze, a.g.e., s.22.

<sup>25</sup> Beckett, a.g.e., s. 40.

açmaktadır. Örneğin anlatıcının bir deneyimi olarak “ayakkabı bağlama” işlemi ilk görünümünde kişi için hiçbir şey ifade etmemiştir: Anlatıcı bu sırada anneanesiyle birlikte Balbec’te, tatildedir. Grand Hotel adında bir yerde kalmaktadırlar. Otele yerleştikleri akşam anneanesi anlatıcının ayakkabı bağlarını çözer. Giyinmesine yardım eder. Anlatıcının sadece anlatmış olmak için dillendirdiğini düşünebileceğimiz, eserin ikinci cildinde geçen ufak bir ayrıntı... Böyle olmadığını *Sodom ve Gomorra*’da anlarız.<sup>26</sup> Zira bu ciltte anlatıcı ikinci kez Grand Hotel’dedir. Ancak, şimdi anneanesi yoktur. Ölmüştür. Ne var ki anlatıcı için bu ölüm gerçeklik kazanmamıştır; çünkü ne onun ölümünü gördüğünde ne de sonrasında, bu ölümü içselleştirememiştir. Otel odasına geldiğinde de anneanesi anlatıcının aklının ucundan bile geçmez. Bu durum, o, ayakkabılarının bağlarını çözmek için eğildiğinde son bulur. Bu hareketle anneanesinin varlığına ve ölümüne ilişkin bütün bir maziyi zihninde -istemeden- kurar. Gösterge, anlam bulmuştur. Göstergenin bu *yakalanan* anlamı, göstergenin kendi içinde gelişmesiyle varlık kazanmıştır; bu nedenle sorun daima zamansaldır ve hakikat de daima zamanın hakikatidir.<sup>27</sup> Burada altını çizmek gerekir ki söz konusu anlamın bulunması, basit bir çağrışım ya da anımsamanın ürünü olarak ortaya çıkmamaktadır. Bellek başat aktör olarak rol oynamakta, burada geçmiş adeta yeniden kurmaktadır.

Proustgil denklem bu çerçevede göstergelerin dünyasını şekle sokan belleği ikiye ayırır: istemli ve istem dışı. İstemli bellek, “...adeta geçmiş zamanın üzerine tutulmuş bir mercek gibi işlev görür. İsteddiği imgeleri büyütür, istediklerini küçültür. Seçtiği imgeler, hayalgücünün seçtikleri kadar keyfi ve bir o kadar gerçeklikten uzaktır; sunduğu malzemede geçmişe ait hiçbir şey yoktur, sadece bizim kaygımızın ve oportünizmimizin bulanık ve tekdüze bir yansıması vardır.”<sup>28</sup> Bu nedenle istemli bellek, maziyi parçalar, birleştirir, durmadan yeniden kurar. Demek ki, istemli belleğin geçmişi iki bakımdan görecelidir: “olduğu şimdije ve artık geçmiş olduğu şimdije göre; bu da belleğin geçmişi doğrudan kavramadığı, onu şimdilerde yeniden oluşturduğu anlamına gelir.”<sup>29</sup> İstemli belleğin en büyük yardımcısı ise alışkanlıktır. “Onun işlevlerini genel yasalara bağlayan alışkanlık, zihinle yaptığı sözleşmeye karşılık kişiye önyargıların ve yapma-etmelerin tekrarının vereceği güvenliği sağlar. Böylece istemli bellek, alışkanlığın hükümleri altında hareket ederek kendi gerçekliğini yaratmada hiçbir sıkıntı çekmez.”<sup>30</sup> İstem dışı bellek ise, bir göstergenin istemsiz ve tesadüfi olarak karşımıza çıkması neticesinde harekete geçtiği için, maziye ait hakikatlerin kendini açması niteliğindedir. Diğer bir ifadeyle istem dışı

<sup>26</sup>Proust, *Sodom ve Gomorra*, a.g.e., s. 164-174.

<sup>27</sup>Deleuze, a.g.e., s.25.

<sup>28</sup>Beckett, a.g.e., s.37.

<sup>29</sup>Deleuze, a.g.e., s.64. W. Benjamin ise, Proust’un bir idealist olarak görülebileceğini belirtmekle birlikte, eseri yorumlamada bunun esas alınmasını bir hata olarak değerlendirmektedir. bkz: Benjamin, a.g.e., s.111.

<sup>30</sup>Proust, *Çiçek Açmış...*, a.g.e., s.40,175,197,208,220,221,257, *Swann’ların Tarafı*, a.g.e., 14, 16; *Yakalanan Zaman*, a.g.e., 146,293,302,303,328,329; *Sodom ve Gomorra*, a.g.e., 162,290,291; *Mahpus*, a.g.e, 23,41; *Albertine Kayıp*, a.g.e., 89, 254,265; *Guarmantes Tarafı*, a.g.e., 57,107.



bellek bir göstergeyle ayaklandığında, o göstergenin karşıladığı bütün gerçekliği olduğu gibi gözler önüne serer.

*“İçinde bulunduğum mekan derhal galip gelmese, sanırım bilincimi kaybederdim; çünkü geçmişin bu dirilişleri var oldukları o bir saniye boyunca, o kadar mutlaktırlar ki gözlerimizi karşımızdaki odayı görmeyip ağaçlıklı yolu...”<sup>31</sup>*

Anlatıcı için böylesi anlar, ahistoriktir. Adeta tarihin dışına çıkmıştır. Rastlantı eseri bir göstergenin anlamını açığa vurmaıyla oluşan bu anlar “bir Platoncu olarak nitelenebilecek Proust”<sup>32</sup> için, yetkinleşmeye, İdealar dünyası ile denkleşmeye tekabül etmektedir.

Ne var ki sınıflamamanın bu aşaması Proustgil zaman kavrayışını çelişkili hale getirmektedir. Zira sürekli yeniden oluşturulan merkezsiz bir hakikat-zaman sarmalı içinde özellikle istemsiz belleğin tarih-dışı olarak geri çağırıldığı mutlak anlar, zamanı ontolojik bir yaratım olarak düşünmeye ket vurmaktadır.

Proustgil denklemin çelişkilerinden biridir bu. Bununsa aslında Proust’un Platonik epistemolojisi ile alakalı olduğunu belirtmek gerekir. Diğer bir ifadeyle Hakikat’in kendini serimlediği yayılım alanı olarak Sanat’tan söz eden Proust için, böyle bir Hakikat’in varlığından söz etmek, hakikatin zamansallığı hakkında ifade ettiklerini yerle yeksan ediyor gibi görünmektedir. Bu aşamada Proust’un epistemolojisi için bir ayrıma gitmek, ardından da onun Bergsoncu “süre” kavramından ayrıştığı noktaları göstermek, önümüzdeki güçlüğü aşmak için faydalı görünmektedir.

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki *Kayıp Zaman’ın İzinde*’nin dünyasında zaman; boşa harcanan zaman, kayıp zaman -ama aynı zamanda ele geçirilen zaman- ve yakalanan zaman olarak bölümlere ayrılmıştır.<sup>33</sup> Bunlardan ilki sosyete göstergelerine (örneğin aristokratik yaşamın ayrılmaz parçalarından kabul günleri), ikincisi aşk göstergelerine (örneğin Odette’in Swann’a attığı bir bakış), üçüncüsü duyumsanabilir göstergelere (örneğin Grand Hotel’de çözülen ayakkabı bağları), sonuncusu ise sanat göstergelerine (örneğin ressam Elstir’in çizdiği tablolar) karşılık gelmektedir. Boşa geçirilen zamandan yakalanan zamana, göstergelerin dünyasından oluşturulan dünya, çizgisel olarak değil bir spiral şeklinde gerçekliği kuşatmaktadır. Dolayısıyla Proustgil epistemolojide sanat Hakikat’in özü olarak ortaya çıkmakla birlikte bu öz, kendini zamana yayarken farklı görünüşler arz etmektedir. Boşa harcanan zamandan yakalanan zamana doğru gelişerek -ilerleyerek değil- giden bu spiralin her bir aşamasında yer alan gerçeklik düzeyi, bu anlamda özler bakımından anlam ifade etmektedir. Her bir zamansal düzey diğerini kapsamakta ve bu kapsayıcılığından dolayı örneğin kayıp zaman, boşa harcanan zamanı içine almaktadır. Bu anlamda istem dışı belleğin ürünleri kayıp zamanın göstergeleri ile başlamakta, zamanın bir “ontolojik yaratım” oluşu ise yakalanan zamana kadar gelen aşamalara eşlik etmektedir. Yakalanan

<sup>31</sup>Proust, *Yakalanan Zaman*, a.g.e., s. 178,183.

<sup>32</sup>Deleuze, a.g.e., s.12.

<sup>33</sup>Deleuze, a.g.e., 23-33.

zaman bu anlamda spiralin en tepe noktasından tekrar kendi içine kapanmaktadır.

Bu noktada Proust'u öğrencisi olduğu H. Bergson ile birlikte düşünmek mümkündür. Ne var ki yazar kendi anlayışının Bergson'la bire bir uyuşmadığını dile getirmiştir.<sup>34</sup>

Söz konusu ayrışma özellikle Proust ve Bergson'un geçmişe ilişkin yaklaşımında somutluk kazanmaktadır. Zira Proust'a göre mazi, zamanın iki ânı arasında bir rastlaşma sayesinde yaşanabilir, deneyimlenebilir. Burada istem dışı bellek hareket alanını bulur. Oysa Bergson'a göre bu mazi, saf anı ya da geçmiş yaşantının alanına ait değildir.<sup>35</sup> Bergson için geçmiş, ona ait olan Süre kavramı içerisinde ayrı ve özel bir alana işaret etmektedir.<sup>36</sup> Kısaca Bergson'da Süre, mutlak ve bölünmez bir hakikat olarak yaratım ve evrimin dinamiği olarak görülmekte, geçmiş, şimdi ve gelecek bir bütün halinde anlamlandırılmaktadır. Proust ise, Bergson gibi mazinin "oradaki ontolojik varlığından" söz etse de, onu bugünde şekillendirdiğimizi ifade etmektedir. Diğer ifadeyle, Bergson'un şimdi geçmişin ürünüdür dediği yerde, Proust geçmiş şimdinin ürünüdür demektedir.

### 3. Kayıp Zamanı Yakalamak

Proustgil denklemin zamana ilişkin yaklaşımının genel hatlarını bu şekilde çizdikten sonra bu yaklaşımdan türeyen ve Zaman-Hakikat/Bilgi ilişkiseliliği sorununu yakından ilgilendiren birtakım sonuçlara varmak mümkündür. Nitekim bu ilişkisellik bir ciltten bir sonraki cilde genişledikçe kendini daha net bir şekilde gösterir.

Bu çerçevede varabileceğimiz ilk sonuç Hakikat arayışının son bulmazlığıdır. Çünkü onun, -tanımından ve zamanla olan ilişkisinden dolayı- erişilecek bir nokta olarak nerde olduğu bilinemez. Heideggeryen cümlelerle ifade edilirse, "ölümü olan ve zamanla geçip giden olarak Dasein"<sup>37</sup> nereden

<sup>34</sup>Marcel Proust, *Sainte-Beuve'e Karşı*, Çev. Roza Hakmen, Doğu-Batı, İstanbul, 2006, s.61.

<sup>35</sup>Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, Çev. Hakan Yüceler, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 90.

<sup>36</sup> Özetle söylenirse Bergsoncu süre, deneyimin doğrudan sunduğunu aşan ve nesnelerin özünde yer alan özellikleri kavramamızı sağlayan bir yeti olarak sezgi vasıtasıyla kavranan bir bilinç durumuna işaret eder. Bu bilinç durumu içinde, sürekli bir akış halinde hareket eden bellek geçmişi, şimdiyi sürekli farklı gelecek olasılıkları yeniden yorumlayarak var eder. Dolayısıyla uzamsal yüklemelerinden arındırılmış Süre, zamanın kipliklerini sonsuz bir şimdi haline dönüştürür. Burada Bergson hakkında ifade edilenler ve daha detaylı bilgi için: Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi (Yeniçağ)*, Çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 1996, s. 153-176; Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, Çev. Hakan Yüceler, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005; Armand Cuvillier, *"Bergsoncu Sezgicilik", Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler*, Der. Armand Cuvillier, Çev. M. Mukadder Yakuboğlu, Bilim ve Sanat Kitabevi, Ankara, 1996, s.151;D. Kurtoğlu Taşdelen, *"Bergson'un Metafizik Özgürlük Anlayışı"*, *Felsefe Tartışmaları*, S. 31, s. 69-86.

<sup>37</sup>Martin Heidegger, *Zaman ve Varlık Üzerine*, Çev. Deniz Kandı, A Yayınevi, Ankara, 2001, s.15

geldiğini ve nereye gideceğini bilemeden buradadır ve süreçsel varlığı, bir Hakikate erişme olasılığını hep gelecek bir zamana erteler. Tıpkı kayıp zamanın yakalanan zamana doğru açılırken, yeniden kendi içine kapanmasında olduğu gibi...

İkinci olarak, hakikat zaman içinde bir ilişkisellik neticesinde yaratılmaktadır. Bu nedenle aslında gerçek, iki kişiliktir.

*"Sağlam bir düşünce, gücünün birazını itiraz edene iletir. (...) Sonuçta, varılan hüküm bir bakıma, tartışmakta olan iki kişinin ortak eseridir."*<sup>38</sup>

Bu anlamıyla hakikat bir dış besleyene muhtaçtır. Onun inandırıcılığı ötekinden gelecek olan, sürekli onay ve/veya hatırlatmaya bağımlıdır.

*"Ne var ki böyle bir evlilik çerçevesinde söz konusu kişinin kafasında kurduğu hayaller, tüm hayaller gibi, solup tamamen silinmemek için, dışarıdan beslenmeye muhtaçtır. En büyük hayaliniz, size hakaret etmiş olan adamı küçük düşürmektir. Ama ülke değiştirir ve bir daha adını bile duymazsanız, düşmanınız sonunda bütün önemini kaybedecektir."*<sup>39</sup>

Dolayısıyla tıpkı nasıl göründüğümüzü bilemeyişimiz gibi - Proustgil denklemdeki istemli ve istem dışı belleğin çalışma koşullarından dolayı- Hakikatin nesneliliğinden de söz edemeyiz.

*"Hayatın en ilgisiz görüntülerinde bile düşünceyle yüklü olan gözümüz, tıpkı klasik bir trajedi gibi, olaya katkısı olmayan bütün görüntüleri eler ve sadece hedefi anlaşılır kılabilecek olan görüntüleri tutar. Ama olaya bakan bizim gözümüz yerine tamamen maddi bir merceğe, bir fotoğraf levhası olsa, o zaman mesela Fransız Enstitüsü'nün bahçesinde göreceğimiz şey, fayton çağırılmaya yeltenen bir akademisyenin dışarı çıkışı yerine, sanki sarhoşmuş ya da yerler buzla kaplıymış gibi sendelemesi, arkaya devrilmemek için gayretleri, düşerken çizdiği parabol olacaktır..."*<sup>40</sup>

Üstelik bu sürece gerçekliğin çeşitli ölçülerde benimiz tarafından baskılanması ve unutulmuş mekanizmaları eşlik eder.

*"Küçük çetede ki arkadaşlarımdan, hangisi olursa olsun son gördüğüm çehresi, doğal olarak hatırladığım tek çehresi olurdu; çünkü bir kişiyle ilgili hatıralarımızdan, gündelik ilişkilerimizin acil çıkarlarına katkısı olmayan bir şeyi zihnimize eler. Zihin geçmiş günlerin zincirini elinde tutmaya çalışmaz..."*<sup>41</sup>

Ne var ki bu yaratım sürecinde en fazla payı o yarattığımız şeye ilişkin inancımıza vermemiz gerekir.

*"Somut gerçekler, inançlarımızın yaşadığı aleme nüfuz edemez, bu inançları doğurmadıkları gibi, öldüremezler de; onları sürekli olarak yalanlasalar da, zayıflatamazlar; ardı arkası kesilmeyen bir felaketler veya*

<sup>38</sup>Proust, a.g.e., *Çiçek Açmış...*, a.g.e., s. 122; *Guarmantes...*, a.g.e., s. 61, 143.

<sup>39</sup>Proust, a.g.e., *Çiçek Açmış...*, a.g.e., s. 41; *Guarmantes...*, a.g.e., s. 342.

<sup>40</sup>Proust, *Guarmantes...*, a.g.e., s. 124; *Çiçek Açmış...*, a.g.e., s. 48,49; *Yakalanan...*, a.g.e. s.316; *Sodom ve Gomorra*, a.g.e., s.461; *Albertine...*, a.g.e., s.52,53.

<sup>41</sup>Proust, *Çiçek Açmış...*, a.g.e., s. 59, 460.

*hastalıklar silsilesi, bir aileyi, Tanrı'nın iyiliği ya da aile doktorunun yeteneği konusunda şüpheye düşüremez.*<sup>42</sup>

İnançların doğasından kaynaklanan ikna edicilikten dolayı da, istemli ve istem dışı belleğin ürünleri olarak ortaya çıkan zamansal gerçek, "nesnelere dünyasında var olduğu" düşünülen gerçekliğe yeğlenir.

*"Gerçekte bizi sevmeyen kişinin, tek başımızayken, aksine bize ilan-ı aşk ettiği, hayallerle keyfimizce tamamladığımız tatlı hatıraları, gerçek bir görüşmeye kat kat tercih ederiz. Azar azar, arzularımızın birçoğunu içine katarak istediğimiz kadar tatlı kılabileceğimiz bu hatıraları, artık keyfimizin istediği kelimelerle konuşturamayacağımız, yeni soğukluklarına, beklenmedik şiddetlerine maruz kalacağımız bir varlıkla yüz yüze geleceğimiz, geciktirilmiş görüşmeye, bin kat tercih ederiz."*<sup>43</sup>

Bu durum en baştaki çıkarımımıza geri dönmemize neden olmaktadır. Diğer bir ifadeyle öteki ile etkileşim halinde ve onun onayıyla yarattığımız gerçek, ne kadar başka süreçlerle değillense değillensin, bizim için inandırıcı olmaya devam eder. Öteki ile kurulan bu ilişkisel bağ nihai aşamada varlığın Zaman-İçindeliğinin hem bir nedeni hem bir tasdikidir.<sup>44</sup>

Bu aşamada vurgulanması gereken en önemli nokta, Proustgil denklemde hakikatin göreceliği ile Hakikat'ın değişmezliği arasındaki ayrımdır. Zira Proust için Hakikat, her ne kadar zamanın içindeliğimizden ve onun akıyor olmasından dolayı farklı görünümde yeniden ve yeniden yaratılıyor olsa da, en nihayetinde nesnelere özünde var olan bir Hakikat tasarımı da mevcuttur. Bu Hakikat kendini sanat alanında açığa çıkarmaktadır. Bu nedenle sanatçıyı da fildişi kulesine yollamaya niyetli görünür. "Hakikat" düzeyinden, Hakikat alanına geçiş ise, zamanın kendini açmasının değişik görünümünde vücut bulmaktadır (boşa geçirilen zamandan yakalanan zamana). Proust, gerçeklik düzeyinde yaptığı bu ayrım sayesinde bir yandan bilginin görecelileştirilmesinin önünü almakta -bu sorun öğretmeni Bergson tarafından sezgi yetisi aracılığıyla karşılanmaya çalışılmaktadır-, bir yandan da onun mutlaklaştırılmasının karşısında yer almış olmaktadır.

Bu yönler itibarıyla hakikatin göreliliği ve fakat Hakikat'ın mutlaklığı arasında gidip gelen Proustgil denklem başta tarih disiplini olmak üzere günümüz sosyal bilimler dünyasını kuşatan post-modern sorulara 20. yüzyılın hemen başında göz kırpmış olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim işaret ettiği çoklu zamanlar ve anlamlar, bugünün çoklu yorumlar dünyasını sanki önceden haber verir gibidir. Bu nedenle *Kayıp Zamanın İzinde*, edebi değerinin ötesinde *polifonik*<sup>45</sup> bir anlamlar

<sup>42</sup>Proust, *Swann'ların...*, a.g.e., s.153; *Çiçek Açmış...*, a.g.e., 68, 458; *Albertine...*, a.g.e., 33, 39; *Guarmantes Tarafı*, a.g.e., 347; *Mahpus*, a.g.e., 136, 187, 341, 342.

<sup>43</sup>Proust, *Çiçek Açmış...*, a.g.e., s.174,175.

<sup>44</sup>Burada Levinas, Heidegger'in ifade ettiği ve Dasein'in varoluştan ilişkisellik içinde bulunduğu tezini redderek, Varlık'ın varoluş itibarıyla yalnız olduğunu; ancak girdiği ilişkiler neticesinde varoluş kazandığını iddia etmekte, bu itibarla Heidegger'den farklı olarak ontolojik bağlamda iki düzey tespit etmiş bulunmaktadır. Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, Çev. Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s.76.

<sup>45</sup>Mikhail Bakhtin, *Karnavaldan Romana*, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı, İstanbul, 2001.

silsilesinin beşiği olarak kendi iç mantığını olumlarcasına yeniden ve yeniden değerlendirilmesi gereken bir kült roman olma özelliğini koruyarak, bizleri hikâyenin başlangıcına göndermektedir. Diğer bir ifadeyle, geçmiş ve gelecek olasılıklarımızın billurlaştığı şimdiye.

### Sonuç Yerine

Bir nehir romandır *Kayıp Zamanın İzinde*. Bilinç akışı tekniğiyle yazılan eserde varoluşsal bir hesaplaşma, nesnelerin ruhuna nüfuz ediş, aydınlanma ve keşif yolculuğu söz konusudur. Bu yolculuk her ne kadar aşk, politika, alışkanlık, kıskançlık, eşcinsellik, aristokratik gelenekler, burjuva dünyası gibi çok katmanlı öğelerle donatılmışsa da tüm öğelerin etrafında dolandığı tek bir önemli tema vardır: Zaman.

Eserin zaman kavrayışında, geçmiş, gelecek, içinde bulunulan an iç içe geçmiştir. Öyküsel zamanda (şimdi) çok önemli şeyler olmaz. Anlatıcı ya bir tiyatro salonunda, ya bir otel odasında, ya bir aristokrat ailenin gösterişli kabul salonunda ya da deniz kenarındadır. Bazen de çayına batırıldığı bir madlen bisküvinin tadına dalıp gitmiştir. Mekân ya da durum anlatıcının önüne ne şekilde gelirse gelsin devrede olan hep onun bilincidir. Her bir vaziyette, geçmişte yaşanmış ve geçmişin izdüşümleri şimdiki âna yansımıştır. Bu, bir anlamda insanın geçmişini yeniden yaşamasıdır. Geri dönüşlerle hâlihazırdaki geçmişin izleri, çağrışımları, etkileri anlatılırken, yaşanan ve geçmiş, zihinde âdeta birbirine karışmıştır. Nesnelere, görüntülere bireye bir şeyler çağrıştırırken, içinde bulunulan an, geçmişte yaşanan ve gelecekte yaşanacak olan olayları anlamaya kapı aralamaktadır.

Eserin bu yapısından kaynaklanan izdüşümler, gerçekliğin hep yeniden ve yeniden üretilmesine hizmet eder. Diğer bir ifadeyle geçmiş ve gelecek, her zaman şimdinin boyunduruğu altında kendini açıklamaktadır. Bellek ve alışkanlıkla örülen yaşama ait parçalar, göstergelerden oluşturulan dilin okuyucuya tercüme edilmesiyle sürekli değişik anlamlarla donatılır. Bu, geçmiş ve geleceğin hep bir şimdiye karşılık geldiği iddiasına tekabül eder.

Zamanın bu şekilde konumlandırılışı bir yandan Heideggeryen varlık ve zaman anlayışı ile kesişirken, bir yandan da Bergsoncu Süre'den "orada, ontolojik anlamda varolan bir maziyi" reddetmesiyle ayrılır. Hakikat arayışının bir tezahürü olarak Proustgil denklem bu aşamada, hakikati kendi çok anlamlılığı içinde yeniden formüle ederek, ona bir takım sonuçlar bağlar. Bunlar arasında Hakikat'in öteki ile olan ilişkisellik neticesinde kolektif olarak ortaya çıkarılması, Hakikat'in ona olan inancımızla doğru orantılı olarak ikna edici olması, merkezsizliği ve çok-boyutluluğu sayılabilir.

Nihai aşamada Proustgil denklemde Hakikat ile hakikat arasında çizilen ayrım iki kutup arasındaki bir dengede ağırlığını bulmaktadır. Zaman içinde göstergelerden kurulan dünyanın yeniden ve yeniden oluşturulması ise, sosyal bilimlerin temel epistemolojik sorunları bağlamında anlam kazanırken, Hakikat noktası olarak sanatın gösterilmesi paralelinde bilginin göreliliği sorunsallaşmaktadır. Diğer bir ifadeyle sanat, felsefe, din ve bilim

*Zaman-Hakikat İlişkiselliği Sarmalında Proustgil Denklem: Kayıp Zamanın İzinde*

arasındaki ayrımları sorgulayan post-modern tartışmalara edebi bir kaynak olarak Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'si, zengin bir rezerv niteliğindedir.

## KAYNAKÇA

- Aysevener, Kubilay, **Collingwood'un Tarih Felsefesi**, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.
- Bakhtin, Mikhail, **Karnavaldan Romana**, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı, İstanbul, 2001.
- Bataille, Georges, **Edebiyat ve Kötülük**, Çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Beckett, Samuel, **Proust**, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.
- Benjamin, Walter, "**Proust İmgesi**", **Son Bakışta Aşk**, Çev. Orhan Koçak, 4. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Cuvillier, Armand, "**Bergsoncu Sezgicilik**", **Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler**, Der. Armand Cuvillier, Çev. M. Mukadder Yakuboğlu, Bilim ve Sanat Kitabevi, Ankara, 1996.
- Çüçen, Abdülkadir, **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, Asa Kitabevi, 2. Baskı, Bursa, 2000.
- Deleuze, Gilles, **Proust ve Göstergeler**, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004.
- , **Bergsonculuk**, Çev. Hakan Yüceler, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Guattari, Felix ve Gilles DELEUZE, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, University of Minnesota Press, Minnesota, 1987.
- Heidegger, Martin, **Zaman ve Varlık Üzerine**, Çev. Deniz Kanıt, A Yayınevi, Ankara, 2001.
- , **Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- Jenkins, Keith, **Tarihi Yeniden Düşünmek**, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara, 1991.
- Levinas, Emmanuel, **Zaman ve Başka**, Çev. Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitabevi, 5. Basım, İstanbul, 2000.
- Proust, Marcel, **Guarmantes Tarafı**, Çev. Roza Hakmen, 3. Baskı, YKY, İstanbul, 2000.
- , **Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde**, Çev. Roza Hakmen, 9. Baskı, YKY, İstanbul, 2001.
- , **Sodom ve Gomorra**, Çev. Roza Hakmen, 8. Baskı, YKY, İstanbul, 2005.
- , **Mahpus**, Çev. Roza Hakmen, 4. Baskı, YKY, İstanbul, 2005.
- , **Yakalanan Zaman**, Çev. Roza Hakmen, 4. Baskı, YKY, İstanbul, 2005.
- , **Swann'ların Tarafı**, Çev. Roza Hakmen, 6. Baskı, YKY, İstanbul, 2006.
- , **Albertine Kayıp**, Çev. Roza Hakmen, 3. Baskı, YKY, İstanbul, 2006.

- , **Sainte-Beuve'e Karşı**, Çev. Roza Hakmen, Doğu-Batı, İstanbul, 2006.
- Riccoeur, Paul, **Zaman ve Anlatı:1. Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis**, YKY, İstanbul, 2007..
- Russell, Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi (Yeniçağ)**, Çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 1996.
- Taşdelen, Kurtoğlu, D., "*Bergson'un Metafizik Özgürlük Anlayışı*", **Felsefe Tartışmaları**, sayı 31., 2005.
- Tiedemann, Rolf, "*Tarihsel Materyalizm veya Siyasal Mesihçilik*", **Frankfurt Okulu**, Der. H. Emre Bağce, Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Doğu-Batı, Ankara, 2006.



# GERÇEKLIK İLKESİNİN YİTİMİ: BAUDRİLLARD'IN SİMÜLASYON TEORİSİNİN TEMEL KAVRAMLARI

Mehmet GÜZEL\*

## ÖZET

*Baudrillard, çağımızda yaşam pratiğinin hızla dönüştüğü postmodern "Batı dünyasına" dair eleştirel bir analiz ortaya koyar. Ona göre kapitalizmin farklı bir aşamasına geçilmiş, teknolojinin "gelişmesiyle" günlük hayatlar ve insani ilişkiler de dönüşmüş ve sonuç olarak Batı dünyasında gerçeklik ilkesi yitirilmiştir. Baudrillard'ın bu analiz ve eleştirisi, kendisinin "kuramsal şiddet" diye adlandırdığı ve genellikle "simülasyon kuramı" diye bilinen teorisinde vücut bulur. Bu makalede, Baudrillard'ın simülasyon teorisine bir giriş amacıyla, temel kavramları birbirleriyle ilişki içerisinde ele alınarak açıklanmaya çalışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Simülasyon, Simülakr, Gerçeklik İlkesi, Hiper-gerçeklik, Bütünsel Gerçeklik, Özne, Teknoloji.

## (Loss of Reality Principle: Grounding Concepts of Baudrillard's Theoretical Violence)

### ABSTRACT

*Baudrillard has developed a critical analysis on postmodern "Western World" in which the life experiences had been transforming rapidly. According to him, capitalism has moved to another stage and the daily lives and human affairs has shifted by the development of technology and therefore the reality principle has been lost in Western World. This analysis and criticism of Baudrillard is embodied in the theory which he called the "theoretical violence" and mostly known as "simulation theory". In this paper, with the purpose of introduction to the simulation theory, it will be tried to discuss the grounding concepts in relation with each other.*

**Key Words:** Simulation, Simulacr, Reality Principle, Hyper-reality, Integral Reality, Subject, Technology.

---

\* Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi.  
**FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Bahar, sayı: 19, s. 65-84**  
**ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com**

Baudrillard'ın, günümüzde sıklıkla bahsedilen ve bu çağa özgü "anlam kaybı" hissinin teorisini yaptığını söylemek muhtemelen yanlış olmayacaktır. Gelişen teknoloji, tüketim toplumu, enformasyon veya bilgi ve bunun aktarım araçları olan medya ve iletişim araçları aracılığıyla, "farklı" bir dünyada yaşıyoruz. Sosyal medya gibi unsurların hayatımıza girmesiyle son teknolojileri kullanmaksızın "görünürlüğümüzün" dahi kalmadığı, her an değişen teknolojik "gelişmelere" ayak uydurmanın dayanılmaz hızına yetişmeye çalıştığımız bugünlerde Baudrillard'ı (en azından temel derdini) anlamak, görece daha kolay olsa gerek...

Baudrillard'ı okumak ve anlamak hususunda bizleri şimdiden bekleyen temel bir zorluğu belirtmekte fayda var. Baudrillard her şeyden önce bir sosyolog ve filozof olarak, düşünsel sürecinde özgün kavramlar üretmiş bir düşündürdür. O, deyim yerindeyse acımasızca eleştirdiği Batı toplumunun kritiğini, kimi kavramları özgün olan, neredeyse yeni bir dil aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla bu, onun düşüncesini daha çetrefil ve anlaşılması ekstra zahmet isteyen bir duruma sokmaktadır. Bu zorluğun üzerine bir de "çeviri"lerin her düşünür için geçerli ve kendine has sorunları eklendiğinde genel olarak "dil", çalışmanın zorlayıcı unsurlarından birisi haline gelir.<sup>1</sup>

Baudrillard'ın simülasyon teorisi karşımıza en temelde bir anti-epistemoloji olarak, Batı rasyonalizmine ve onun doğru bilgi ile batıl inanç arasında yaptığı ayrımın köklerine bir karşı çıkış, bir eleştiri olarak çıkar. Baudrillard, Nietzsche'yi izleyerek, dünyanın büyüünün bozulması süreci basamaklarını, Batı'da "gerçeklik" (reality) kavramının evrimi, gelişimi olarak okur ve hipergerçeklik ile sanal gerçeklik kavramlarını doğuracak biçimde vurgular. Bunu yaparken Baudrillard, primitif ya da ilkel denemeleri eski toplumların aslında -kelimenin pejoratif anlamında- ilkel olmadıklarını, hatta bunların Batı entelektüel dünyasının kullandığı anlamda birer toplum da olmadıklarını öne sürer. Aksine -ki burası Nietzsche'nin düşüncesine en

<sup>1</sup> Biz bu çalışmada Baudrillard kavramlarının, mümkün olduğunca, Türkçe'de genel kabul gören karşılıklarını kullanmayı ve gerekli yerlerde kavramların İngilizce karşılıklarını da belirtmeyi uygun gördük. Ayrıca Türkçe çevirisinden okunan metinlerdeki kritik kavramları metnin İngilizcesinden kontrol etmeye ve karşılaştırmaya özen gösterdik. Bugün Baudrillard'ın Türkçe'ye kazandırılmış birçok eseri bulunmaktadır. Baudrillard okuma ve anlama hususundaki en büyük ikinci zorluğu, bu eserlerin çevirmenliğini de yapan Adanır şöyle ortaya koyar: "Baudrillard'ın sözünü ettiği ve eleştirdiği toplumlarla bizim gibi toplumların aynı tarihsel toplumsal süreçlerin içinden geçmedikleri olgusu çoğu kez unutuluyor. Aynı dünyada yaşamakta olduğumuz doğru ancak aynı tarihsel, toplumsal, kültürel, düşünsel ve duygusal süreçlerden geçmekte olmadığımız da bir o kadar doğru. Dolayısıyla bu farklı tarihsel toplumsal süreçler dil konusunda önemli sorunlarla karşılaşılmasına yol açıyor(...) Baudrillard tanımını yaptığı gerçeklik evrenini tüketip, simülasyon evrenine geçmiş bir dünya (Modern toplumlar) ile ilgili bir dil yetisi üretip, kendini bununla ifade ederken; Türkiye gibi henüz gerçeklik evrenini tam olarak oluşturamamış (Modern olmayan ya da modernleşme sürecini henüz tamamlayamamış toplumlar), dolayısıyla da simülasyon evrenine oldukça uzak bir konumda bulunan bir ülke ve benzerlerinde birinci için geçerli olan sözcük ve kavramların burada aynı karşılıklara sahip olamayacağı açık değil mi?" *Özne: Baudrillard Özel Sayısı*, "Editörün Önsözü"nden.

çok yaklaştığı noktalardan birisidir- burjuva devrimiyle birlikte modern dönemde yükselen ve tatlı hülyaları teşvik eden hümanist idealler, ilkel yani eski toplulukların ahlaken çökmüş, adaletsiz, fakir ve kötü durumda olduklarına dair mistifikasyonu zorunlu kılmıştır. Baudrillard, yine Nietzsche'yi izleyerek, bu türden ideolojilerin modern toplumun kendi kendini kanıtama, haklı çıkarma çabası olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir.<sup>2</sup> Baudrillard tam da bu noktadan sonra her türden ilerlemeci akımlara -sosyalistlere, feministlere, ekolojistlere- karşı hareket etmiştir, çünkü bunların kendileri de sembolik düzene karşı modern konsensüsün bir parçası haline gelmişlerdir.

Düşüncesinin konumlandırılışı oldukça zorlu olan Baudrillard, özellikle Marx'ta yapısalcılıktan ve Marshall McLuhan'ın elektronik medya üzerine çalışmalarından etkilenerken oldukça özgün bir çağdaş kültür analizi geliştirmiştir. Erken dönemlerinde Baudrillard, özellikle kapitalist kitle kültüründe sembollerin kullanımlarını Marksist bir analize tabi tutmuştur fakat daha sonra ileri bir adım daha atarak Marksizmin kendisini de modern kültür tarafından üretilen bir sembol ya da ideoloji olarak değerlendirmiştir.

Baudrillard'ın düşüncesine Nietzsche'den sonra belki de en önemli kaynağı sağlayan Marksist teori olmuştur. Baudrillard bir noktadan sonra, Marksist tezleri inkâr etmekle kalmamış, bunları da modernitenin ürettiği bir ideoloji olarak okumuştur. Baudrillard'ın anti-Marksist tezlerinin önemli bir bölümü *Üretimin Aynası* (1973) başlıklı metninde karşımıza çıkar -ki burada Baudrillard Marksist ekonomi politiğin çağdışı olduğunu ileri sürüp kanıtlamayı denemektedir.<sup>3</sup> Bununla birlikte Baudrillard *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm* (1976) başlıklı eserinin neredeyse ilk yarısını da Marksist ekonomi politiğin eleştirisinin eleştirisine ayırmaktadır.

Marksist teori her ne kadar modern düşüncenin "idealist" hatlarından uzaklaşsa da modernitenin çocuğudur. Modern dönemle ortaklaştığı yan ise tarihin bir ileriki aşamasını -sosyalist ve sonra kapitalist toplumu- daha "ileri" olarak belirlemesidir. Baudrillard her şeyden önce tarihteki ilerleme fikrini temelden reddeder ve modern dönemde yaşanan tüm gelişmelerin hiçbirinin aslında gelişim olmadığını iddia eder. Baudrillard bunlara radikal bir biçimde tam tersi anlamlar vermektedir. Dolayısıyla Baudrillard'a göre Batı toplumunun refah, başarı, üstünlük, servet vb. gibi sunduğu sonuçların tamamı aslında büyük bir başarısızlığı simgelemekten başka bir işe yaramamaktadırlar. Baudrillard, tarihi okuma noktasında da Marx'tan çok radikal bir biçimde ayrılarak onu, tarihi ideolojik bir biçimde okumakla suçlamaktadır. Kendisi ise, yaptığı ayrımlara bir yenisini ekleyerek tarihi, simülakr düzeninin üç aşaması aracılığıyla okumaktadır. Başka bir ifadeyle Baudrillard simülakr düzeninin üç aşamasını tarihsel olarak şöyle izlemektedir:

Rönesans'tan bu yana, değer yarasındaki değişmelere paralel olarak art arda ortaya çıkan üç simülakr düzenine göre;

<sup>2</sup> Ed. Mike Gane, *Baudrillard Live: Selected Interviews*, p. 4.

<sup>3</sup> Baudrillard, *The Mirror of Production*, translated with introduction by Mark Poster, St. Louis: Telos Press, 1975.

-Rönesans'tan sanayi devrimine 'klasik' dönemi belirleyen biçim *kopyalama*

-Sanayileşme dönemine egemen biçim *üretim*

-Kodun belirlediği güncel evredeyse egemen biçim *simülasyondur*.

Birinci basamaktaki simülakr doğal değer yasası, ikinci basamaktaki simülakr ticari değer yasası, üçüncü basamaktaki simülakr ise yapısal değer yasası tarafından belirlenmektedir.

Baudrillard'a göre günümüz toplumu sadece bir emeğin yeniden üretimi sürecine girmiştir. Başka bir ifadeyle, emek artık toplumun ne yaptığını bilmezcesine sürdürdüğü emeğin yeniden üretiminden ibaret bir şey haline gelmiştir. Dolayısıyla Baudrillard'a göre üretim diyalektiği anlamını tamamen yitirmiştir. Bundan böyle proletarya Marks'ın yaşadığı dönemdeki proletaryayı ifade etmezken "grev" ve "sendika" da proletaryanın kazanımlarını sağlayacak bir araç olmaktan çıkmıştır. Bunun sebeplerinden biri kapitalin artık grevlere karşı daha dayanıklı olması iken temel sebep ise şimdi zaten bir üretim toplumunda yaşamıyor olmamızdır. Dolayısıyla ekonomi politığın eleştirisinin kendisi, Baudrillard için bir simülasyon modelinden başka bir şey değildir.

### 1. Kuramsal Şiddetin İki Temel Kavramı: Simülasyon ve Hiper-Gerçeklik

*Hakikati gizleyen şey simülakr değildir. Çünkü hakikat, hakikat olmadığını söylemektedir. Simülakr hakikatin kendisidir.*<sup>4</sup>

**"Simülakr:** Bir gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünüm.

**Simüle etmek:** Gerçek olmayan bir şeyi gerçekmiş gibi sunmak, göstermeye çalışmak.

**Simülasyon:** Bir araç, bir makine, bir sistem, bir olguya özgü işleyiş biçiminin incelenme, gösterilme ya da açıklanma amacıyla bir maket ya da bir bilgisayar programı aracılığıyla yapay bir şekilde yeniden üretilmesi."<sup>5</sup>

Baudrillard, gerçekliğin yok oluşunu haber vermektedir! Fakat o, ontolojik gerçekliğin kayboluşundan bahsetmemektedir. Onun için var olan, yani göstergeler mevcuttur. "Şeyler" vardır. Ama bugün, onun bilgisinin bize aktarılması veya iletilmesinde problemler vardır. Yani araya aracı girdiği durumlarda gösteren sistemi veya epistemolojik töz sistemi bir simülasyona yani kopyanın kopyasına dönüşebilmektedir. Ayrıca postmodern dönem düşüncesine hâkim olduğu biçimiyle, şeylerin bilgisini edinme sürecimize müdahale edebilen faktörler vardır. Bu örneğin Foucault'da iktidar iken, Baudrillard'da üretim güçleri olabilmektedir.

<sup>4</sup> Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2011, s. 12.

<sup>5</sup> Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 7.

Baudrillard, modern epistemolojideki hâkim “neyi bilebiliriz?” sorusunu ele almaz. Bununla birlikte Baudrillard süregelen epistemolojiye başlıca iki temel noktada karşı çıkar. (1) İlkin hakikatin peşinde süregiden ve “gerçekliği” ortaya koyması amacı güden “bilgi” süreçlerimiz, modern dönemde ele alındığı biçimiyle yalıtık bir özne- nesne ilişkisi sonucunda üretilmezler. Burada modern dönemde iddia edilen bilginin kaynağı yahut edinme süreçleriyle ilgili spesifik tartışmalardan daha genel ve temel bir eleştiri, daha doğru bir ifadeyle bir kopuş söz konusudur. (2) Çünkü Baudrillard sadece epistemolojik süreçleri sorunlu bulmaz, o en temelde hakikatin ve “gerçekliğin” yok oluşunu da haber verir. Dolayısıyla Baudrillard’ın birçok kavramla sentezlediği simülasyon kuramına göre hakikat, ilerleyen sayfalarda göstermeye çalışacağımız üzere, simülakrların bir yeniden-üretimi kısır döngüsü içerisinde, kendisine bir daha ulaşamayacak biçimde yok olmuştur. Bu yok oluşta, gerçekliğin şimdi aldığı biçim, yani en üst basamak da hiper-gerçeklik (*hyperreality*) olmuştur.

Baudrillard’a göre, Postmodern topluma dair olan bu hiper-gerçeklik evresine geçişin belirli evreleri vardır. Ona göre beşeri kültürde göstergeler, dört evrede gelişir. Birinci evre, göstergelerin, yani sözcüklerle imgelerin gerçekliğin yansımaları olarak geliştirildiği evreye karşılık gelir. İkinci evrede, göstergeler artık hakikati süslemeye, abartmaya ve hatta çarpıtmaya başlarlar ama buna rağmen gerçeklikten mutlak bir kopuş söz konusu olmadığı için göstergeler gerçekliği yansıtmaya ve sembolleştirmeye bir şekilde devam ederler. Fakat üçüncü ve dördüncü evrelere geçildiğinde, göstergeler ve simülasyon bundan böyle gerçekliğin yerini alır ve en nihayetinde sembolik bir topluma geçilir. Bu toplum, sembollerle göstergelerin gerçek olan şeylerle hiçbir ilişkisinin kalmadığı, insan ilişkilerinin bile sadece sembolik ilişkiler olup çıktığı bir simülakrum ya da taklitler toplumdur. Onun bahsettiği bu toplumda epistemolojik bir hakikat veya gerçeklikten bahsetmek artık mümkün değildir. “Ele geçirilebilecek” tek gerçeklik biçimi artık hiper-gerçekliktir (*hyperreality*).

Baudrillard’ın düşüncesi en temelde, “hakikati Ortaçağ’da, gerçekliği ise 20. yüzyıla doğru yavaş yavaş kaybettiğimizi ifade etmektedir.”<sup>6</sup> Çünkü ona göre artık hakikat ve görünümünden yoksun “bütünsel (*integrale*) gerçeklik” karşımızda durmaktadır. Nitekim Baudrillard şu temel soruyu sormaktadır: “gerçek dünyayı yok ettiğimize göre, geri kalana ne diyeceğiz?” İşte Baudrillard için “hiper-gerçeklik” kavramı, tam da bu sorunun cevabı olarak üretilmiş bir kavramdır. Baudrillard’ın kendi tanımıyla, bir köken ya da bir gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığı ile türetilmesi hipergerçeklik ya da simülasyon diye adlandırmaktadır.<sup>7</sup> Onun bu kavramı geliştirmesinin amacı ise, günümüz dünyasının gerçek bir toplum olmadığını ve gerçekliğin veya hakikatin yerini sembollerin, imajların ve somut olanın yerini sanal bir gerçekliğin aldığını ifade etmek istemesidir. Yani insanların maddi ihtiyaçlarını karşılamaktan çok, bu imajlar ve sembollerin temini ve

<sup>6</sup> Derya Bayrı, “Gözün Egemenliği Tarihin Sonu mu?”, Özne: Baudrillard Sayısı, 14. Kitap, 2011, s. 97.

<sup>7</sup> Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 14.

semboller aracılığı ile bir tür psikolojik tatmin sağlama yoluna gitmesidir. Baudrillard'a göre modern toplumlar başlangıçta teknolojiyi kolektif bir ekonomik gelişme ve faydalı bir araç olarak görmüşler, dolayısıyla insan ilişkileri ve insani değerlerin gelişimine katkıda bulunan bir şey olarak tanımlamışlardır. "Ancak geçen zaman içerisinde teknoloji kendisine atfedilen bu nitelikleri yitirmiş ya da bunlardan uzaklaşarak tamamıyla tüketim düzenine hizmet eden bir olguya benzemeye başlamıştır."<sup>8</sup> Teknoloji, bir müddettir, hem insanların birbirleriyle olan ilişkilerini, hem de insanların gerçeklikle kurdukları ilişkiyi tahrip etmeye başlamıştır. Marksist "yabancılaşma"nın bir başka biçimi gerçekleşerek, teknoloji aracılığıyla, bu kez işçiyi değil, bireyleri, gerçeklikten koparmaktadır.<sup>9</sup>

"Teknoloji, görselleştirilmiş gerçeklik aracılığıyla bireyi gerçek (reel) olduğuna inandığı bir evrene yerleştirir; çünkü birey bu evreni görmektedir; fakat bu evren, bütünüyle kurgusal bir dünyadır, başka bir deyişle imajlar dışında hiçbir şey olmayan yerdir. Kurgusaldır, çünkü görüntü temelli gerçekler üretilmekte ve tüketilmektedir. Örneğin televizyon, varolan gerçekliği görüntüye yansıttığı haliyle tek etkili gerçeklik yapmakta ve kendisine bakmayı kaçınılmaz kılmaktadır."<sup>10</sup>

Teknolojinin kullanımı, bir çeşit fetişizm biçimini alarak, insan türünün ürettiği teknolojiyle girdiği amaç-araç ilişkisini ters yüz etmektedir. Baudrillard'a göre tam da bu sebeple "bizim toplumumuza özgü üretim düzeni ve teknoloji alanında, amaçlar ve araçlar arasında akılcı bir ilişki bulunup bulunmadığının yeniden sorgulanması gerekmektedir."<sup>11</sup> Çünkü tüketimin temelinde artık sadece bireysel ihtiyaçların karşılanması değil, tüketilen nesnelere taşıdığı gösterge/değerler aracılığıyla toplumsal statünün belirlenmesi motivasyonu da vardır.

Tüketim toplumlarına özgü bu süreci Baudrillard hiper-rasyonel diye adlandırdığı bir sistematik süreç olarak tanımlar. Bu süreçte en temelde "sosyolojik bir temele oturan tüketim, sürekli yeni nesnelere üretilmesi ve tüketime sunulması aracılığıyla bireyde diğerlerinden daha iyisini almak ve daha prestijli bir konuma yükselme itkisi yaratarak asla tatmin olmayacak ve yok edilemeyecek bir haz mekanizması yaratmaktadır."<sup>12</sup> Dolayısıyla artık imajlar, taklitler ve simülasyonun hâkim olduğu bir toplumsal yapı içerisine adım atılmış olmaktadır. Kendini

<sup>8</sup>Oğuz Adanır, "Teknolojik Gelişmeden Nesne Teknolojisine ya da Toplumsal Gelişme Nasıl Durakladı?", *Özne: Baudrillard Sayısı*, 14. Kitap, 2011, s. 8.

<sup>9</sup> Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu (Söylenceleri / Yapıları)*, çev. Hazal Deliceçaylı; Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008, s. 251 ve devamı.

<sup>10</sup> Derya Bayrı, "Gözün Egemenliği Tarihin Sonu mu?", *Özne: Baudrillard Sayısı*, 14. Kitap, 2011, s. 96.

<sup>11</sup> Jean Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, çev. Oğuz Adanır-Aşlı Karamollaoğlu, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010, s. 87.

<sup>12</sup>Ufuk Tambaş, "Baudrillard'ı Anlamak", *Özne: Baudrillard Sayısı*, 14. Kitap, 2011, s. 30.

imgelerden oluşan bir evrenin içerisine hapseden modern birey, gerçekliğe ait her şeyi artık imgeler üzerinden değerlendirmektedir. Bu durumda Baudrillard'a göre; "gerçek ya da hakikate özgü perspektifle bir ilişkimizin kalmadığını gösteren bu farklı uzama geçiş olayıyla birlikte, tüm gönderen sisteminin tasfiye edildiği bir simülasyon çağına girilmiştir."<sup>13</sup> Bu çağda imajın, taklit ya da simülasyonun gerçekliğin yerini aldığını söyleyen Baudrillard'a göre, artık gösterge-gösterilen, kopya-orijinal, imaj-gerçeklik ikiliğinin aşılması gerekmektedir. Sonuçta, Cevizci'nin de vurgulayarak belirttiği üzere Baudrillard'a göre;

"Bundan böyle imajlar bir dış gerçekliğe bağlanamazlar, kopya orijinaline götürülemez, harita araziye tekabül etmez. Simülasyonun bir arazinin, maddi gerçekliği olan bir varlığın taklidi ya da kopyası olmadığını söyleyen Baudrillard için, simülasyon ve simülakra, orijinal ya da gerçeklik olmadan, bir gerçekliği modelleriyle yaratmayı ifade eder. Gerçek ile model, orijinal ile kopya arasında hiçbir fark kalmamıştır."<sup>14</sup>

## 2. "Gerçeklik İlkesi" ve "İçe Göçüş"

Baudrillard'ın simülasyon teorisinde dereye soktuğu önemli kavramlarından biri de "gerçeklik ilkesi"dir. Çünkü bu ilke ile o, farklı bir gerçeklik anlayışı öne sürmektedir. Nitekim gerçekliğin kendisini metafizik yani düşünsel veya zihinsel bir süreç olarak algılayan Baudrillard, modern toplumlarda bu ilkenin son iki yüzyıl içerisinde ortaya çıkmış olduğunu söylemektedir. Gerçeklik ilkesinin içeriği, başka önemli bir kavram olan "içe göçüş" kavramı ile ilişkisi içerisinde şöyle ortaya konabilir: Gerçeklik ilkesinin yitirilmesiyle inanç sistemlerine temel teşkil ederek diyalektik bir ilişki kuran "kutup"lar erimiş, bunların birbiri içerisinde erimesiyle içe göçüş gerçekleşmiştir.

Peki, bu ne demektir? Sorunun cevabını Baudrillard'ı takip ederek örnek iki kutup üzerinden vermek yerinde olur. Baudrillard'a göre son iki yüzyıl içinde ortaya çıkmış iki temel kutup sayılabilecek görüş vardır. Birincisi kapitalist toplumlarda genel anlayış olan burjuva dünya görüşüdür. Bir diğer görüş ise bunun zıttı sayılabilecek Marksizm veya sosyalizmdir. Gerçeklik ilkesi de bu iki genel görüş ile temellenmiştir. İnsanların gerçeklik ilkesine boyun eğmeleri demek gündelik hayatlarını bir tür insani değerler ve inançlar üzerine inşa etmeleri demektir. Baudrillard'a göre son iki yüzyılda da insanlar bu iki genel dünya görüşü üzerinde, kendi ekonomilerini, siyasetlerini ve kültürel yaşamlarını inşa etmişlerdir. Ancak 1960'lı yıllardan itibaren bu inançlaşmış tüm düşünce yapıları (kapitalizm veya sosyalizm gibi) insanların gündelik yaşamlarını belirleyemez hale gelmiş ve insanlar giderek gerçeklik ilkesinden uzaklaşmaya başlamışlardır. Bu süreçte ona göre, ne burjuva veya kapitalist dünya görüşü ne de

<sup>13</sup> Jean Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, s. 15.

<sup>14</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, "Baudrillard", İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 1401.

Marksizm veya sosyalizm gibi iki kutuplu görünüm vardır. Bu durumun bir sonucu olarak iktidar da muhalefet de kalmamıştır. Baudrillard yeni süreçte bunların yerini insanların sorgulamadan kabul ettiği “sistem” kavramının aldığını söylemektedir. Baudrillard’a göre, gerçeklik ilkesini kaybeden toplumların yani bir anlamda umutlarını amaçlarını ve geleceğe yönelik düşlerini kaybeden toplumların yaşamı yeniden üretmekten başka bir şansları yoktur. İşte bu süreç, ona göre simülasyon evrenidir. Burada tüm zıtlıklar ve inanç sistemlerini oluşturan kutuplar birbirleri içerisinde eriyerek kaybolmuşlardır. Kapitalizm- Sosyalizm gibi özne-nesne gibi zıtlıklara dayalı olan modern dönem, yerini kutupların birbiri içinde eridiği bu yeni, deyim yerindeyse ne idiği belirsiz döneme bırakmaktadır. Dolayısıyla “Neoliberalizm adlı sistem bir yaşam boyunca kendisine boyun eğenleri dünyanın diğer bölgelerindeki düzenlere oranla cömert bir şekilde ödüllendirmekte ve tüm tatmin biçimlerine maddi bir görünüm kazandırmaya çalışmaktadır. Baudrillard, bunun olsa olsa bir yaşam simülasyonu böyle bir yaşama sahip insanlarınsa olsa olsa birer insan simülasyonuna dönüşmüş olabileceğinden söz etmektedir.”<sup>15</sup>

Baudrillard’ın düşüncesinde birbiriyle karıştırılan ve aslında birbirinden ayrılması gereken iki kavram vardır. Bunlar “gizlemek” ve “simüle etmek” kavramlarıdır. Gizlemek, sahip olunan bir şeye sahip değilmiş gibi yapmaktır. Bunun aksine simüle etmek ise sahip olunmayan bir şeye sahipmiş gibi yapmaktır. Yani gizlemek, var olan ama şuan burada bulunmayan bir varlığa gönderme yaparken, simülasyon ise bir yokluğa gönderme yapar. Ayrıca simüle etmek sadece “miş” gibi yapmak da değildir. Simüle etmek, taklitten öte bir şey olarak “gerçeğin” yerini alır. Bu kavramları Baudrillard’ın kendi örnekleri ile açıklamak anlaşılması açısından daha faydalı olacaktır. Baudrillard örnek olarak bir deliyi ve onu simüle eden başka bir kişiyi gösterir. Simüle eden kişi ile delinin hangisinin simülasyon olduğunu anlamak tıbbın ve psikolojinin elini kolunu bağlamaktadır.

“Hastaymış gibi yapan kişi yatağa uzanıp bizi hasta olduğuna inandırmaya çalışır. Bir hastalığı simüle eden kişi ise kendinde hastalığa ait semptomlar görülen kişidir. Öyleyse “mış” gibi yapmak ya da gizlemek gerçeklik ilkesine bir zarar vermez. Yani bunlarla gerçeklik arasında her zaman açık seçik, gizlenmeye çalışan bir fark vardır. Oysa simülasyon bu “gerçekle” “sahte” ve “gerçekle”, “düşsel” arasındaki farkı yok etmeye çalışmaktadır. Simüle eden kişi gerçekten hasta mıdır, değil midir? Çünkü bu insan gerçek semptomlar üretmektedir. Bu kişiye ne hastasın ne de değilsin denilebilmektedir. Yani bu kişiyi nesnel bir şekilde hasta ya da sağlam olarak değerlendirebilmek mümkün değildir.”<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Oğuz Adanır, “Teknolojik Gelişmeden Nesne Teknolojisine ya da Toplumsal Gelişme Nasıl Durakladı?”, s. 53.

<sup>16</sup> Jean Baudrillard, *Simülasyon ve Simülasyon*, s. 16.



Baudrillard'a göre simülasyonun en yaygın olduğu alanlar tıp, ordu ve dindir. Yukarıda da kişinin hasta simülasyonu yapmasından ve bu simülasyonun gerçek semptomlar üreterek gerçeğin yerini aldığından bahsedildi. Ayrıca bu olgu orduda da karşılaşılan bir durumdur. Baudrillard'ın buna verdiği örnek ise, deli simülasyonu yaparak çürük raporu alan kişilerdir. Ona göre bu durumlar tıbbın elini kolunu bağlamaktadır ve bunu değerlendirebilecek nesnel ölçütlerin de olmayışı nedeniyle ayırt etmek çok zorlaşmaktadır. Baudrillard'ın kendi ifadesi ile "Deliyi bu kadar iyi taklit edebilen biri herhalde gerçekten delidir"<sup>17</sup> düşüncesine sığınılmaktadır. Bu durum, yani asıl veya hakiki olan ile simülatör farkı, Baudrillard'a göre günümüzde ayırt edilememektedir. Bir diğer alan ise ona göre dindir. Bu alanda ise simülasyon kendini Tanrısal gücü ifade eden "imge" ve "ikon" ile gösterir. Baudrillard'a göre, bu ikonlar zamanla Tanrı'yı simüle ederek onun yerini alırlar. Bunlar Tanrı'yı görüntülerde yansıtır ve bu yolla onun varlığı sorununun üstünü örterler. Artık tanrının varlığı herhangi bir sorunun konusu bile olmamaktadır, simülasyonun kendisi, bu sorunun çözümünü sağlamaktadır. Simülakrlar veya ikonlar sayesinde Tanrı düşüncesi zihinlerden silinmez ve hakikati konusunda hiçbir tartışma yapılamaz. Simülakrların en önemli özelliği de budur. Yani göndereninden daha gerçek bir hal almasıdır. Dolayısıyla insanın bilme arzusuna bir sınır çekmektedir. Bilme sadece görünüşler ile sınırlı kalmaktadır. Baudrillard'a göre imgelerin "ölümcül" bir gücü vardır:

"İmgeler her zaman ölümcül bir güce sahip olmuşlardır. Tıpkı bir model olarak benimsedikleri Tanrı'nın ilâhi kimliğini yok etmeye çalışan Bizans ikonaları gibi. Öldürücü bir güce sahip imgenin karşısına, gerçeğin görünen ve algılanabilen yanlarını sunan yeniden canlandırmanın diyalektik gücüyle çıkmaktadır. Batı, bu yeniden canlandırma olayının önemine ya da göstergenin derin bir anlama sahip olabileceğine, bir göstergenin, bir anlamın yerini alabileceğine ve bir şeylerin —bu tabii ki Tanrı'dır— bu değiş tokuşun gerçekleşmesini sağladığına bütün kalbi ve iyi niyetiyle inanmaktadır. Tanrı bile simüle edildikten, Tanrı'ya olan inanç, göstergelerine indirgenebildikten sonra gerisini varın siz düşünün! İşte o zaman bütün sistem yer çekiminin etkisinden kurtulmuş bir kütleye, devasa bir simülakra dönüşmektedir. Bu gerçek dışı bir şey değil bir simülakrdır, gönderenden yoksun ve nerede başlayıp nerede bittiği bilinmeyen, hiçbir şeyin durduramadığı bir kapalı devre içinde, gerçeğin değil yalnızca kendi kendinin yerine geçebilen bir şey."<sup>18</sup>

Baudrillard imgeye özgü çeşitli aşamalar/basamaklar sıralar. Bunlardan ilki derin bir gerçekliğin yansıması olarak imgedir. Bu durumda imge olumlu bir niteliğe sahiptir çünkü imge burada bir tür âyin görevi

<sup>17</sup> Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 17.

<sup>18</sup> Jean Baudrillard, *Kusursuz Cinayet*, çev. Necmettin Sevil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 20.

üstlenmektedir. İkinci durumda ise, derin bir gerçekliği değiştiren ve gizleyen imge olarak ele alır. Bu durumda imge, olumsuz bir niteliğe sahiptir. Kötü büyü türünden bir şeydir. Üçüncü durumda ise, derin bir gerçekliğin yokluğunu gizleyen imge olarak bahseder. Bu durumda ise imge bir görünümün yerini almaya yani bir büyüleme aracı olmaya çalışmaktadır. Dördüncü durumda, gerçekliğin hiçbir çeşidiyle ilişkisi olmayan, kendi kendinin saf simülakrı olan imgedir. Bu durumdaysa imge artık görüntü düzenine değil simülasyon düzenine ait bir şeydir.

Baudrillard'a göre bu durumu en iyi anlatabilecek örneklerden biri "Borges masalı"dır. Buna göre imparatorluğun hizmetindeki haritacıların çizdikleri harita sonunda imparatorluğun topraklarına birebir eşit boyutlara sahip bir belgeye dönüşmektedir. Ancak çökmeye başlayan imparatorlukla birlikte lime lime olmuş bu harita parçalarıyla çölde karşılaşan insanlar vardır. Sonuçta bu harap olmuş soyut metafizik güzelliğin, imparatorluğun şanına yakışan bir görünüme sahip olduğu ve eskidikçe gerçeğiyle birbirine karıştırılan sahtesi gibi imparatorluğun da bir leş gibi çürüdükçe özüne yani toprağa dönüştüğü görülmektedir. Bu güncelliğini yitirmiş masal ikinci basamak (order) simülakrının gizli çekiciliğine sahiptir. Yani haritanın yapıldığı zaman imparatorluğun şaşalı durumu, saraylar, tahtlar, hanlar vb. gibi gönderenler artık yoktur. Onların yerine yıkık ve harabe kalıntıları vardır. Artık harita bir gönderenden, bir referanstan yoksundur. İşte tam da bu bağlamda Baudrillard bir köken ya da bir gerçeklikten yoksun gerçeğin, modeller aracılığıyla türetilmesine hipergerçek (hyperreality) yani simülasyon demektedir.

74

Gerçekliğin yerini tam bir simülasyon evreninin aldığını ve artık ancak bir hiper-gerçeklikten bahsedilebileceğini savunan Baudrillard'ın düşünceleri aslında bugün giderek daha da anlaşılır ve haklı görünmektedir. Baudrillard'ın sanal olanın, yani TV, video oyunları, Disneyland'ler, müzeler vb.'nin gerçeğin yerini aldığını söylediği yerde, tam da bu noktada, günümüz dünyasında karşılaştığımız bazı trajik ve çarpıcı örnekler, Baudrillard'ın tespitlerinin haklılığını kanıtlar gibidir. Son birkaç yılda gazetelerde yayınlanan birkaç örnek bile bizi hem şaşırtmakta hem de simülasyon kuramının "gerçekçi"liğini ortaya koymaktadır. Örneğin 2009'da yayımlanan bir habere göre, Tokyo'da yaşayan yirmi yedi yaşındaki bir genç adam, hayranı olduğu ve günümüzün genel estetik kriterlerine uygun olarak yaratılmış bir video oyunu karakteriyle evlenmek istemiş, hatta bu evliliğin kabulü için gerekli resmi makamlara başvurmuştur. Haberdeki nota göre, internet oyunları ve bağımlılıkları üzerine çalışan bir araştırmacı olan Hiroshi Ashizaki ise bu durumun hiç de enteresan ve nadir bir örnek olmadığını, gençlerin artık dış dünyada dile getiremediği, gerçek hayatta gerçekleştiremediği eylemlerini internet ortamında sınırsız bir biçimde yaptıklarını, dolayısıyla bu sanal ortamın onlar için hem içinde yaşadıkları hem de sürekli hakkında konuştukları bir ve tek gerçeklik alanı olduğunu ifade etmiştir.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> <http://edition.cnn.com/2009/WORLD/asiapcf/12/16/japan.virtual.wedding/>, (16.06.2014).

Başka bir örnek ise daha da trajiktir fakat Baudrillard düşüncesinin önemini açıklamak bakımından kritiktir. 2010 yılında yayımlanan habere göre Kuzey Kore’de yaşları kırk bir ve yirmi beş olan evli bir çift, obsesyon haline getirdikleri bir sanal “çocuk karakteri yetiştirme” oyunu oynarken, üç aylık olan gerçek (kanlı canlı) kızlarının açlıktan ölmesine sebebiyet vermişlerdir. Habere göre bu çiftin tutuklanma sebebi, saatlerini harcayarak oynadıkları çocuk yetiştirme oyunu yüzünden kendi çocuklarını beslemeyerek ve bakımını yerine getirmeyerek ölüme terk etmeleridir.<sup>20</sup>

Bir müddettir insanoğlunun gündeminde olan “sanal gerçeklik” meselesi, bu tip ilginç ve kimi zaman acıklı örneklerden başka, çok farklı ve yeni “felsefi” tartışmalara da yol açmaktadır. Bugün sıklıkla tartışılan bir konuya uygun olarak yayımlanan bir haberde belirtildiğine göre, fütürist bir bilim adamı olan Ray Kurzweil, bedenlerimiz ölse de bazı elektriksel olaylardan ibaret olan zihinlerimizin sanal bir gerçeklikte yaşayabileceğine inanmaktadır. Ona göre zihnimizde bulunan hayallerimiz, bilgilerimiz, anılarımız ve daha birçokları bedenin ölümünden sonra bir sanal gerçeklik alanına aktararak, yaşamı sonsuz yapabilir. Dolayısıyla haberin başlığı çok manidar görünmektedir: “Sanal Gerçeklik Yakın Bir Gelecekte Ölümün Çaresi Olabilir.”<sup>21</sup> Peki, gerçekte olmayan bir dünyada yaşayarak onun sürekli olarak gizlenmesi yoluyla, bu dünyanın bir illüzyon/ yanılsama olmadığını düşünerek yoluna devam etmek kabul edilebilir mi? Tam da bu gibi sorular, eskiden sıklıkla sadece felsefenin tartışma konusu olan bazı sorunların artık günlük konuşmalara karıştığını göstermektedir. Çünkü artık etraftaki gerçekliğin veya gerçeklik sandığımız şeyin öyle olup olmadığı, bizi yanıltıp yanıltmadığı gibi sorular, sadece felsefenin soruları değildir, zira artık içerisinde yaşadığımız toplumda sanal gerçekliğin kendisi, eskiden tek gerçeklik olarak gördüğümüz dünyayı ikame etmektedir. Dolayısıyla günümüzde yaşanan gelişmeler büyük ölçüde sanal gerçekliğin, tam da Baudrillard’ın çetrefil bir teori aracılığıyla ortaya koyduğu biçimde, gerçekliğin yerini aldığı görüşünü kanıtlar niteliktedir.

Baudrillard’a göre insanların ve toplumların yaşamı gün geçtikçe kurgusallaşan, yapay bir hayat şekline gelmektedir. Yapay politik, siyasal veya ekonomik gündemler, yapay savaşlar ve yapay yarışlar vs. gittikçe gerçeğin yerini almakta ve hiper-gerçekliği oluşturmakta yani aslından, referansından veya göndereninden daha gerçek gibi algılanmaktadır. Simülasyon evreni, sadece gerçeğin yerini alan simülakrlar ve kitle iletişim araçları aracılığıyla değil, insanların günlük hayatlarının her anına yayılan binalar, kurumlar, kültür, eğlence gibi alanlar aracılığıyla da yeniden üretilmekte, kendini sürekli olarak var etmektedir. Bu durum için Baudrillard Paris’teki Beaubourg müzesini örnek verir. Bu müzeyi bir kültürel caydırıcılık alanı olarak gören Baudrillard için burası “bir kültür hipermarketi ve toplumsal yaşamın işlemsel simülasyonuna ait bir zaman-

<sup>20</sup> <http://www.theguardian.com/world/2010/mar/05/korean-girl-starved-online-game>, (16. 06. 2014).

<sup>21</sup> <http://sundial.csun.edu/2011/09/virtual-reality-could-be-cure-for-death-in-near-future/>, 16. 06. 2014).

mekandır. Kitleler içinse burası ironik bir biçimde karşı kültür de dahil olmak üzere kültürün ölümünü görüp keyif aldıkları bir mekan olmuştur.”<sup>22</sup>

Baudrillard'a göre Disneyland'in tasarlanma biçimiyle Watergate skandalının tasarlanma biçimi arasında hiçbir fark yoktur. 17 Haziran 1972 günü 5 hırsız Watergate iş merkezindeki bir büroya girerken polis tarafından yakalanarak tutuklanır. Bu büronun ABD'nin o zamanki ana muhalefet partisi olan Demokratik Parti'nin merkezi olduğu ortaya çıkar. Sürdürülen soruşturma hırsızların Nixon'ın partisi olan Cumhuriyetçi Parti ile bağlantılı olduklarını ve amaçlarının Demokratik Parti'nin telefonlarını gizlice dinlemek üzere mikrofonlar yerleştirmek olduğunu ortaya çıkarır. Nixon iki yıl boyunca olayı gizlemeye çalışsa da daha sonra bu olayın aslında daha derin ve büyük –hatta bir yangın bombası planıyla da bağlantılı- kötü planlarla bağlantılı olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>23</sup> Bu olay o günden beri tüm dünya basınında ilk kez bir Amerikan Başkanının istifa etmek zorunda kaldığı en büyük “skandal”lardan birisi olarak anılmaktadır. Fakat Baudrillard bunun kesinlikle bir skandal olmadığını ileri sürer. Çünkü Baudrillard'a göre Disneyland ile Watergate'in tasarlanma biçimi arasında aslında bir fark yoktur. Bu ikisinin ortaklığı en temelde birer “düşsel oyun” olmalarıdır. Çünkü ikisi de önceden belirlenmiş yapay sınırların ötesinde herhangi bir gerçekliğin bulunmadığını gizlemeye çalışmaktadırlar. Bunlar “düşsellikle gerçeklik arasındaki bağın kopartılarak bütün bir toplumsal yapının ve hayatımızdaki neredeyse tüm süreçlerin bir simülasyon evrenine dönüşmesini sağlamaktadır. Burada gerçeğin yerini modeller almıştır.”<sup>24</sup> Bu politik skandal da sonuç olarak “bir yandan ahlaki ve politik bir ilkeyi eski sağlığına kavuşturmaya çalışırken, diğer yandan da düşgücünü harekete geçirerek yitip gitmekte olan gerçeklik ilkesine o ilk görünümünü yeniden kazandırma gayreti içerisindedir.”<sup>25</sup> Bu bakımdan Baudrillard'a göre Watergate bir skandal değildir, çünkü herkes Watergate'in bir skandal olmadığını gizlemeye çalışmaktadır.

Bundan başka Baudrillard Güney Fransa'nın doğu sırtlarında bulunan Lascaux Mağarası'nın simülasyona bir örnek teşkil ettiğini dile getirir. En temelde tarihsel ve arkeolojik olarak büyük bir değere sahip olduğu için koruma altına alınmıştır ve ziyarete yasaklanmıştır. Daha sonra bu mağaranın beş metre ötesine birebir benzeri inşa edilerek ziyarete açılmıştır. Baudrillard'a göre böyle bir durum, yani birebir kopya, iki mağarayı da yapaylaştırmaktadır.<sup>26</sup> Burada da görüldüğü gibi kaybolan şey sadece bir fiziksel veya ontolojik gerçeklik değildir. Bunun aksine kaybolan şey zihinsel bilme süreçleri sonucunda gerçekliğe ulaşma imkânıdır. Çünkü göndereninden, referansından koparılan gönderilen veya kopya artık aslının yerini almıştır. Anlamlandırma ve hakikati bilme daha da zorlaşmaktadır.

“Postmodern çağda birey artık öylesine yoğun bir biçimde meta işaretleri, medya gösterileri, taklit ve temsil süreçlerinden oluşan

<sup>22</sup> Ufuk Tambaş, “Baudrillard'ı Anlamak”, s. 34.

<sup>23</sup> Richard J. Lane, *Jean Baudrillard*, London: Routledge, 2001, s. 83.

<sup>24</sup> Ufuk Tambaş, “Baudrillard'ı Anlamak”, s. 34.

<sup>25</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 31.

<sup>26</sup> Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 25.

bir dünyada hapsedilmiş bulunmaktadır ki, bu durumda kendisine bir kod düzeni içinde verilen gerçeğe ulaşması mümkün değildir. Çünkü gerçek sadece bir kurgudur ve hiperrealite (hipergerçeklik) sözcüğü bunu anlatmak için kullanılmaktadır. (...) postmodern toplumda bireyin tepki göstermesi, onun bir simulacra evreni içinde bireyselleştirilip hapsedilerek gerçeklikten izole edilmesiyle sağlanmaktadır. Simülacra insanın dışındaki evrenin taklit yoluyla temsili anlamına gelen bir sözcük olarak kullanılmaktadır. Ancak burada, dış evrenin ne olduğuna ya da başka bir deyişle gerçekliğine taklidine bakılarak ulaşılmaktadır. Bireyin içinde hapis olduğu simülacra evreninde gerçek ile taklidini ya da gösteriyi birbirinden ayırmak, buna göre mümkün değildir.”<sup>27</sup>

Baudrillard’a göre postmodern toplum artık salt bir yeniden üretim toplumu olmak durumundadır. Gerçeğin tanımı “eşdeğerli bir yeniden üretimi sağlanabilen şeye dönüşmüştür.”<sup>28</sup> Bu yeniden üretilebilirlik süreci sonunda, gerçek yalnızca yeniden üretilebilir bir şey değil her zaman önceden zaten yeniden üretilmiş şey, yani hiper-gerçeğe dönüşmektedir. İşte hiper-gerçek tam da bu bakımdan, gerçeğin tamamen yok olduğunu değil, hiper-gerçeğin, gerçeğin ulaşabileceği en üst aşama olduğunu ifade etmektedir. Hiper-gerçek yeniden canlandırmanın ötesine de geçmektedir, çünkü o simülasyon evrenine aittir. Bu yeniden üretim tekrar tekrar yinelenmekte ve modern anlamıyla “hakikate” doğru içinden çıkılması mümkün olmayan bir evreni kurmaktadır. Bu evren sürekli yeniden üretilen ve içinden çıkılamayan ancak bu bakımdan üst bir aşamayı da ifade eden simülasyon evrenidir. Dolayısıyla Baudrillard’a göre günümüz hakkında söylenecek en temel şey gerçekliğin bizzat kendisinin hipergerçek bir görünüm kazandığıdır. Gerçeklik artık yok olmuş onun yerini hipergerçeklik almıştır. Yani bir anlamda hiper-geçeklik, bugünün tek gerçekliğidir. Çünkü;

“gerçeklik ilkesi, değer yasaının belli bir aşamasıyla çakışmıştır. Günümüzde sistem tamamen belirsiz bir ortama doğru sürüklenmekte, tüm gerçeklik kod ve simülasyona özgü hipergerçeklik tarafından emilmektedir. Artık yaşantımızı eski gerçeklik ilkesinin yerini alan bir simülasyon ilkesi belirlemektedir. Ereklrimizi yitirince modellerin belirlediği bir yeniden-üretim süreci içine girdik.”<sup>29</sup>

### 3. Öznenin Yok Oluşu: Bütünsel Gerçeklik ve Kusursuz cinayet

Bilgi edinme, insanı, belki de diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerden birisidir. İnsan, edindiği bilginin hakikatini her zaman gerek

<sup>27</sup> Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, Ankara: İmge Kitabevi, 2009, ss. 309-310.

<sup>28</sup> Jean Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adamır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 131.

<sup>29</sup> Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, s. 3.

deneyssel gerekse akli yollarla, rasyonel bir şekilde doğrulamak ve dolayısıyla da anlamak ister. Bu doğrulama çabası sonuç olarak nesnelleştirmeye kapı açar. Fakat günümüzde, bilimsel bilgi de dâhil, rölativizmin de etkisi ile her türlü bilgiyi sorgulama esastır. “Baudrillard’a göre Postmodern dünya anlamdan yoksundur. Her türlü veri eşit derecede kabul edilebilir veya eşit derecede saçma bulunabileceği gibi anlamında gerçekle bağının kurulması zorunluluğu yoktur.”<sup>30</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere artık insan bütün bilgiye eşit uzaklıktadır. Bunun sonucu olarak ise, modern dönemin aksine, hakikatte çoğulcu yaklaşım ön plana çıkacaktır. Bir diyalektik ilişkiye girdiğinde, zıtlıkların, bilmeyi ve anlamayı mümkün kıldığı kabul edilir. Yaygın olarak kullanılan bir tabir olan “Her şey zıttı ile kaimdir” de aslında insanın anlamlandırma ve anlama, yani bilme etkinliğinin temel prensiplerinden birisidir. Nitekim özne de bu bağlamda düşünülebilir. Çünkü özneyi tanımlayabilmek için nesneye ihtiyaç vardır. Bir anlamda özne, ben ve ben olmayan temelinde tanımlanır. Bu ayrım söz konusu olduğunda, en bilinen isimlerin başında Descartes gelir ve üzerine birçok tartışma yapılmıştır. Bu özne-nesne ikiliği ile Descartes, nesnenin özne lehine tahakküm altına alınması açısından eleştirilere maruz kalmıştır. Baudrillard’ın temel eleştiri noktası ise farklıdır. Ona göre, bilgi süreçleri yalıtık bir biçimde özne ile nesne arasında kurulan dolayimsız ilişki ile açıklanamaz. Çünkü sadece bu ilişki dolayımına girmiş değildir, çağımız öznenin kendisini yok etmiştir! Postmodern dünya özneyi yutmuş ve özne-nesne diyalektiğini tersine çevirmiştir. (Yukarıda belirtildiği üzere) İçe göçüş ile birlikte zıtlıklar iflas etmiştir. Baudrillard’a göre ortada artık ne özne ne de nesne kalmıştır, bunlar birbiri içinde erimişlerdir.

Bu durum toplum kavramını da etkileyecektir. Çünkü öznenin ve nesnenin olmadığı bir toplum düşünmek pek mümkün olmayacaktır. Bu noktada Baudrillard, “toplum” hakikatinin onunun geldiğini iddia eder. Klasik sosyologlarda merkezi bir yer tutan toplum kavramı, postmodern düşünürlerce eleştirilerek bu merkezi konumdan çıkarılmaya çalışılmıştır. Baudrillard bu durumu “toplumsalın sonu” olarak ilan eder. “Ne açıklaması yapılacak bir nesne ne de o açıklamayı yapacak bir özne bulunmaktadır”<sup>31</sup> der ve toplumu hem bir özne hem de bir nesne olarak bilginin temeli olmaktan çıkarır. Özne-nesne diyalektiğinin son bulması ve toplumsalın yok olmaya başlaması “modern” açıklamalara olan güven kaybının bir diğer göstergesidir.

“Modernite metalaşmanın infilak edip saçılması (*explosion*), mekanikleşme, teknoloji, mübadele ve piyasayla nitelenirken, postmodern toplum tüm sınırların, alanların, yüksek ve aşağı kültür, görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrımların ve geleneksel felsefe ile toplumsal teorilerin barındırdıkları tüm diğer çift değişkenli karşıtlıkların şiddetli bir infilakla içe dönük

<sup>30</sup> Nedret, Çağlar, “Postmodern Anlayışta Siyaset ve Kimlik”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* içinde, C.13, S.3, Isparta, 2008, ss. 373-374.

<sup>31</sup> Ergün Yıldırım, *Bilginin sosyolojisi*, Ekin Yayınları, Bursa, 2007, s. 87.

çöküşünü'nün mevzisi olmaktadır. Bu, Baudrillard'a göre, önceki toplumsal teorinin tüm pozivitelerinin, büyük göndergelerinin (*referent*), sonluluklarının (*finality*) bittiğini gösterir."<sup>32</sup>

Dolayısıyla Baudrillard bir kez daha modern kavramların bugünün toplumunu açıklamadaki yetersizliğini gözler önüne sererek hem eleştirel hem de yaratıcı bir tavır almaktadır.

Baudrillard'ın, kutupların ve öznenin kayboluşuyla ilişkili olarak, insanın anlama ve anlamlandırma çabasının giderek güçten düşmesini işaret ettiği başka önemli bir kavram "bütünsel gerçeklik"tir. Bunun sebebi, şüphesiz simülakrlar ile birlikte gerçekliğin tanımlanamaz hale gelmeye başlamasıdır. Baudrillard "bütünsel gerçekliğin", bütün dünyayı sarıp sarmalayan ve dünyanın televizyon, internet ve çeşitli net ağları, yazılı ve görsel iletişim araçları aracılığı ile algılanarak, çözümlenmesi ya da yorumlanması sonucunda ortaya çıkan bir gerçeklik olduğunu söylemektedir. Ancak sanal gerçeklik üzerine kurulu bir bilgilendirme ve çözümlemenin yanlış ve yanıltıcı bir şey olduğunu eklemeyi unutmamaktadır. Çünkü insanların yüz yüze gelmediği bir gerçekliği, bu gerçekliğin ikizi (simülakrlar) sayılan görüntüler üzerinden değerlendirmenin hiçbir kıymeti harbiyesi yoktur.<sup>33</sup>

Anlamlandırma ve anlama faaliyeti zıttı ile gerçekleştirilebilir. Yani bir gerçeklikten bahsedilebilmesi için bir hayalin, düşün veya gerçek olmayanın olması gerekmektedir. Baudrillard'ın da iddiası burada başlamaktadır. Gelişen bilim, teknik imkânlar ve hatta sistemin bizzat kendisi nedeniyle insanlar daha hayal etmeden gerçekleştirme potansiyeline sahip olabilmektedir. Bu durum Baudrillard için olumlu veya pozitif bir şey değildir. Çünkü bütünsel gerçeklik ile birlikte anlamlandırma sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu dünyada "her şey" gerçektir. Düşler, imkansız görünenler, sanal gerçeklik örnekleri göz önünde bulundurulursa anlaşılır ki "her şey" hatta "gerçek olmadığını bildiklerimiz" bile gerçektir.

"'Bütünsel gerçeklik' dediğimde bununla bütün dünyanın, sınırlandırılması olanaksız işlemsel bir projeye suç ortaklığı yapılmasını yani her şeyin gerçek, görünür, saydam ve "özgürleştirilmiş" olduğu, bir sonuca ulaştırıldığı ve anlamlı olması gerektiği (oysa anlamdan söz edebilmek için her şeyin anlamlı olmaması gerekmektedir.) bir dünyayı kast ediyorum."<sup>34</sup>

Her şeyin gerçek olması, yani bütünsel gerçeklik, saf inançların yitimi ve bilgi ile ilişkilidir. Gerçeğin zıttının, yani hayal gücü, ütopya veya düş olmaksızın, kaybolan bir gerçekliğin doğrulaması da yapılamaz. Nasıl sevinç kavramı anlatılırken üzgün olmayan şekilde zıttı ile açıklanıyorsa, gerçeği açıklarken de düşsel, hayali, ütöpik veya illüzyon olmayan şekilde

<sup>32</sup> Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, Ankara: Vadi Yayınları, 1994, ss. 230-231.

<sup>33</sup> Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Eğemenliği*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğubatı Yayınları, s. 8.

<sup>34</sup> Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Eğemenliği*, s. 13.

ifade edilir. Dolayısıyla insanlar bütün hayal ettiklerini veya ütopyalarını gerçekleştirdiği sürece bütünsel, yani doğrulanamaz bir gerçekliğe doğru ilerlemektedirler. Fakat bu yıkıma uğrayan, kaybolan gerçeklik fiziki (*reel*) bir gerçeklik değildir. Zihinsel olarak ortadan kaybolmaktadır. Baudrillard'ın bütünsel gerçeklikle anlatmak istediği, en temelde "fazla ya da aşırı" gerçeğe sahip olunmasıdır. Bu gerçekliğin fazlalığı insanları hayal gücü ve arzudan koparmaktadır. Yani bir anlamda gerçeklik kendi kendini perdelemekte ve insanlar tarafından, zıttı olmadığı için, doğrulanamamaktadır. Simülakrlar nedeniyle her şeyin gerçek gibi algılanması, bütünsel gerçekliğe yol açmaktadır. Bu da gerçekliğin sıradanlaşması demektir. Baudrillard bütünsel gerçekliğe örnek olarak günümüz müziğini gösterir. Gelişen bilim ve teknoloji ve insandaki kusursuzluk fikri, günümüzde müziği de bütünsel müziğe dönüştürmektedir. Bütünsel gerçeklikte nasıl her şey sınırsızca karşıtını yok ederek gerçekliğe dönüşmeye çalışıyor ve sıradanlaşıyorsa, bütünsel müzikte de günümüzde bunu görmenin mümkün olduğunu söylemektedir. Hatta bu sanal, bütünsel müziği gerçek olarak gösterebilmek adına bilgisayar aracılığı ile parazitler dahi katılmaktadır. Dolayısıyla bu sanal ve bütünsel gerçekliğe bürünen müzik, insanlar tarafından gerçekmiş gibi algılanmaktadır.

"Bütünsel gerçeklikle müzikte de karşılaşabilirsiniz -hani şu "kadrifonik" alanlarda karşılaştığımız ya da bilgisayar aracılığı ile "bestelenebilen" parçalarda. Hani şu seslerin her türlü gürültü, parazitten arındırılıp, pırl pırl bir hale getirilerek kusursuz teknik bir restorasyon işleminin gerçekleştirilmesi gibi. Burada ki sesler doğal biçimlerini yitirerek bilgisayar programı tarafından güncelleştirilmektedirler. Müzik salt bir ses dalgasına indirgenmekte ve dinleyiciye bu programlanmış ses ulaştırılmaktadır."<sup>35</sup>

Görüldüğü gibi bütünsel gerçeklik hayatın tüm alanlarına sıçramakta ve amansız bir hastalık gibi yayılmaktadır. İnsanın bilgi edinme ve bu bilginin hakikatini doğrulama konusunda, bütünsel gerçekliğin yaşandığı bu dönemde zorluklar çekeceği muhakkaktır. Hatta Baudrillard daha uç örnekler vermekten de kaçınmaz. En çarpıcı örnek ise bütünsel insan projesidir. Müzik alanında anlatılan durum, bütünsel yani kusursuz müzik, yeni dönemde insan için de gerçekleşmeye başlamıştır. Genetik mühendisliği sayesinde insan daha kontrol altına alınıp, belki de daha doğmadan eksik ve kusurlarından arındırılacaktır.<sup>36</sup> Yanılsama, rastlantı ve kusur insani dünyadan dışlanmaktadır. Fakat Baudrillard burada, unutmaya başladığımız katı bir gerçeği hatırlatarak vurguda bulunur: ne dünya ne insan ne de insan yapımı dünyamız gerçekte kusursuz değildir. Aslında dünya, gerçekliğini bu kusurlu halinden almaktadır. Dünya bütün halleriyle

<sup>35</sup> Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 25.

<sup>36</sup> Sanatsal bir eleştiri için burada Andrew Niccol'un ünlü "Gattaca" filmini hatırlayabiliriz.



mükemmel değildir. Bu mükemmellik veya kusursuzluk sadece simüle edilmiş şeylerde bulunur. Simüle edilmemiş şeylerde rastlantı ve kusurluluk vardır. Baudrillard'a göre, "yanılsamadan çıkmaya yönelik dev bir girişim, sözcüğü sözcüğüne: Salt gerçek olan bir dünya adına dünyanın yanılsamasına son verme, işte tamı tamına simülasyon budur."<sup>37</sup> Baudrillard'ın "Kusursuz Cinayet" başlığı ile anlatmak istediği de tam olarak budur. Ve son olarak Baudrillard'ın içerisinde bulunduğumuz duruma dair tespiti, ya da felsefi bir tavır olarak formüle ettiği sorusu, teorisinde devreye soktuğu tüm bu kavramlar eşliğinde düşünüldüğünde, son derece çarpıcıdır:

"İçinde bulunduğumuz güncel durumu nitelemek gerekseydi, bir orji sonrası hali derdim. Orji, tam da modernliğin patladığı andır; her alandaki özgürlüğün patladığı andır: Politik özgürleşme, cinsel özgürleşme, üretici güçlerin özgürleşmesi, yıkıcı güçlerin özgürleşmesi, kadının, çocuğun, bilinçdışı itkilerin özgürleşmesi, sanatın özgürleşmesi. Tüm temsil ve karşı-temsil modellerinin göklere çıkarılması. Bu tam bir orjidir; gerçeğin, ussalın, cinselin, eleştirel ve karşı-eleştirelin, büyüme ve büyüme krizinin orjisidir. Nesne, gösterge, ileti, ideoloji ve zevklere ilişkin her türlü sanal üretim ve aşırı üretim yollarını katlettik. Şimdi her şey özgür, kartlar açıldı ve hep birlikte asıl sorunla karşı karşıyayız. Orji bitti, şimdi ne yapacağız?"<sup>38</sup>

Gerçekten de Baudrillard'ın simülasyon kuramı aracılığıyla ortaya koyduğu eleştiri ve yeni teorisinin temelinde toplumsal tarihsel doku ya da toplum teorisine ait kavramlar daha çok iş görmektedir. Peki, Baudrillard'ın düşünsel (felsefi/ sosyolojik) çabasının somutlaşarak karşısında durduğu nedir? Baudrillard en temelde bir sistem eleştirisi geliştirmektedir ve hedefinde de kendisinin de içerisinde yaşadığı Batı dünyası vardır. Baudrillard'a göre Batı Avrupa ve ABD, kendi yarattıkları "gerçeklik ilkesi"ni yitirmişlerdir ve sonsuza kadar kendini yeniden üretmek üzerecek bir simülasyon evreninde yaşamaya başlamışlardır. Dolayısıyla, bütün bu aktarılan düşünceler göz önünde bulundurulduğunda Baudrillard hakkında varılacak en temel sonuç önerme, onun kesin bir biçimde, hakikatin yok oluşunu bildiren filozof olduğudur.

Baudrillard, gerek düşünme biçimi, gerek yazma tarzı ve gerekse içerik olarak başkaldırdığı, eleştirip yıkmaya çalıştığı düşünceler bakımından postmodern düşünürlerle büyük bir ortaklığa sahiptir. Dolayısıyla postmodern bir düşünür olarak okunabilir. Fakat bir yandan kendisi postmoderni içi boş bir kavram olarak gördüğü ve postmodern dünyayı acımasızca ve radikal bir biçimde eleştirdiği için, onun dışına çıkma çabasında olduğu da ifade edilebilir. Yalnız Lane'in şu ifadeleri dikkate değer görünmektedir: Baudrillard postmodern dönemi/ dünyayı eleştirmekle birlikte, bir biçimde onu kendisinde (düşüncesinde) cisimleştiren ya da

<sup>37</sup> Jean Baudrillard, *Kusursuz Cinayet*, s. 30.

<sup>38</sup> Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, ss. 9-10.

postmodernizmin kendisinde vücut bulduğu bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>39</sup>

Bununla birlikte, tutarlı sonuçları takip edildiğinde Baudrillard'ın özgün teorisine uygun olarak çıkarılacak birçok –doğru ya da yanlış- sonuç olabilir. Fakat en temelde duran ve reddedilmesi pek de kolay görünmeyen şey, Baudrillard'ın yeni bir dil ve özgün bir düşünce aracılığıyla Batı dünyasının “ileri medeniyeti”ne eşi benzeri zor bulunacak türden tutarlı ve sıklıkla haklı bir eleştiri getirdiği gerçeğidir.

---

<sup>39</sup> Richard J. Lane, Jean Baudrillard, London: Rotledge, 2001, s. 1.

### KAYNAKÇA

- Adanır, Oğuz. (2011), "Teknolojik Gelişmeden Nesne Teknolojisine ya da Toplumsal Gelişme Nasıl Durakladı?", *Özne: Baudrillard Sayısı*, 14. Kitap, 7-22.
- Adanır, Oğuz. (2010), *Baudrillard*, İstanbul: Say Yayınları.
- Akdiş, Meriç. "Jean Baudrillard 'in Düşünce Sistemi ve Etkilendiği Süreçler", [http://www.academia.edu/1854020/jean\\_baudrillard\\_erken\\_done\\_m](http://www.academia.edu/1854020/jean_baudrillard_erken_done_m), (21.05.2014).
- Baudrillard, Jean. (2005), *Anahtar Sözcükler*, çev. Oğuz Adanır-Leyla Yıldırım, Ankara, Paragraf Yayınları.
- Baudrillard, Jean. (2006), *Kusursuz Cinayet*, çev. Necmettin Sevil, İstanbul, Ayrıntı yay.
- Baudrillard, Jean. (2010), *Nesneler Sistemi*, çev. Oğuz Adanır-Aslı Karamollaoğlu, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Baudrillard, Jean. (2008), *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Baudrillard, Jean. (2011), *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğubatu Yayınları.
- Baudrillard, Jean. (2005), *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. Oğuz Adanır, Ankara, Doğubatu Yayınları.
- Baudrillard, Jean. (2000), *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, Jean. (1975), *The Mirror of Production*, trans. by Mark Poster, St. Louis: Telos Press.
- Baudrillard, Jean. (2008), *Tüketim Toplumu (Söylenceleri / Yapıları)*, çev. Hazal Deliceçaylı; Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Bayrı, Derya. (2011), "Gözün Egemenliği Tarihin Sonu mu?", *Özne: Baudrillard Sayısı*, 14. Kitap, 93-104.
- Cevzici, Ahmet. (2010), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çağlar, Nedret. (2008), "Postmodern Anlayışta Siyaset ve Kimlik", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı:3, Isparta.
- Gane, Mike (Ed.). (2003), *Baudrillard Live: Selected Interviews (e-book)*, London: Routledge.
- Küçük, Mehmet. (1994), *Modernite Versus Postmodernite*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Lane, Richard J. (2001), *Jean Baudrillard*, London: Rotledge.
- Şaylan, Gencay. (2009), *Postmodernizm*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Tambaş, Ufuk. (2011), "Baudrillard'ı Anlamak", *Özne: Baudrillard Sayısı*, 14. Kitap, 23-38.
- Yıldırım, Ergün. (2007), *Bilginin sosyolojisi*, Bursa: Ekin Yayınları.  
<http://edition.cnn.com/2009/WORLD/asiapcf/12/16/japan.virtual.wedding/>  
<http://sundial.csun.edu/2011/09/virtual-reality-could-be-cure-for-death-in-near-future/>, 16. 06. 2014)

*Gerçeklik İlkesinin Yitimi: Baudrillard'ın Simülasyon Teorisinin Temel Kavramları*

<http://www.theguardian.com/world/2010/mar/05/korean-girl-starved-online-game>

# THE PHENOMENAL CONTINUITY CRITERION OF PERSONAL IDENTITY IS UNWARRANTED IN THE CASE OF *FISSION*

Emre Arda ERDENK\*

## ABSTRACT

*In this paper, I will concentrate on the phenomenological view concerning the problem of personal identity. My intention is, first, to articulate the phenomenal continuity criterion of personal identity and, second, focus on its ontological claims about the self. I will first argue for the phenomenal continuity thesis, but then I will claim that its metaphysical commitment to the view of phenomenal substances create substantial problems. I will show that in Fission thought experiment, this view falls into the contradictory conclusion that a part is identical to its whole. I will claim that the condition of indirect streamal linkage for the phenomenal substances view makes the whole account unwarranted.*

**Key Words:** *Philosophy of Mind, Metaphysics, Phenomenal Substances, Bridge Problem, Bernard Williams, Personal Identity, Phenomenal Continuity.*

## (Görüngüsel Devamlılık Kıstası Bağlamında Kişinin Özdeşliği İlkesi Fısyon Olayında Temelsizdir)

## ÖZET

*Bu makalede kişinin özdeşliği problemine dair görüngübilimsel görüşe yoğunlaşacağım. Amacım, ilk olarak, kişinin özdeşliğini açıklamak için ortaya koyulan görüngüsel devamlılık kıstasını açıklamak ve ikinci olarak da bu görüşün benliğe dair ontolojik iddialarına odaklanmaktır. Öncelikle görüngüsel devamlılık kıstasını destekler bir biçimde tartışacağım ancak daha sonra bu görüşün, görüngüsel tözler fikrine olan metafiziksel bağlılığının ciddi problemler teşkil ettiğini iddia edeceğim. Fısyon düşünce deneyinde, bu görüşün çelişkili bir sonuç olan parçanın bütüne eşit olduğu sonucuna vardığını göstereceğim. Görüngüsel tözler görüşü için ortaya koyulan dolaylı akışsal bağlantı koşulunun kıstasın tamamını temelsizleştirdiğini iddia edeceğim.*

**Anahtar Kelimeler:** *Zihin Felsefesi, Metafizik, Görüngüsel Tözler, Köprü Problemi, Bernard Williams, Kişinin Özdeşliği, Görüngüsel Devamlılık.*

---

\* Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

## **Introduction**

From a variety of questions that can be raised about 'person' and 'personhood' one crucial issue is the persistence of the 'person'. What makes me the same person that exists in different periods of time? What guarantees that 'I myself' at this present stage is the same person with the person at an earlier stage? The issue of personal identity centralizes these questions of persistence of the person through time. In the literature, there seems to be two dominant views about the conditions satisfying personal identity. The view of bodily continuity grants the idea that 'persons' survive persistence through time because of an identity relation between their body parts at different times. In this case, I was the same person five seconds ago because my body did not change in any of its essential features. However, due to the several crucial problems about bodily continuity, philosophers proposed an alternative condition: psychological continuity. This time, I survive the persistence through time because my mental states such as my memories, beliefs and thoughts did not change. I remember my childhood and this 'I' is the same 'I' with the child who lived such and such a life.

In this paper, I am going to evaluate a third alternative namely the phenomenal continuity view, which is a relatively new alternative. Just as bodily continuity, psychological continuity faces many crucial problems. Due to these problems Barry Dainton endorses the view that, what makes me the same person is the connectedness of the content of my phenomenal experiences. By means of this he argues that the phenomenal criterion of personal identity can overcome the problems faced by the bodily and psychological continuity views. However, I am going to argue that Dainton's view has its own problems as well. First, I will evaluate Williams cases of personal identity and explain how the phenomenal continuity view reacts to them. Secondly, I am going to evaluate it in terms of the "bridge problem" and show that the phenomenal continuity view succeeds to satisfy the identity relation between the person stages by introducing the idea of phenomenal substances. Thirdly, I will discuss this view in terms of the popular thought experiment of "fission". In the case of fission, I will argue that the idea of phenomenal substances creates a crucial problem. While this view manages to survive the bridge problem, in the case of fission it forces us to accept an unintuitive idea that two persons (with different body and brain) must constitute a single person. This idea violates the law of identity and cannot be defended with ease.

## 1. Personal Identity with Phenomenal Continuity

As I have implied in the introduction, the account of personal identity with phenomenal continuity is not an orthodox position in the contemporary literature. Although it diverges from the psychological continuity view, it is originally influenced by the Lockean view of personal identity with psychological continuity. Best to my knowledge, the first philosopher who introduced this account is Barry Dainton. The orthodox neo-Lockean view of personal identity with psychological continuity offers a causal relation according to which, mental states (dispositional states) are causally linked to each other. Phenomenal continuity, on the other hand, is genuinely non-causally experiential. For the psychological continuity view it is easy to see why psychological states are causally linked to each other. For instance, if I think about my ability to sing, it causes the memory of my performances to be realized. However, contrary to the psychological connectedness of mental states, the sequences of experiences are non-causally linked to each other. Imagine yourself experiencing a theatre performance. It is not the case that the visual image V1 at t1 causes V2 at t2 or the sound S1 at t1 causes V2 at t2. They simply follow each other as if they were parts of a stream. Dainton and Bayne claim, "Experiences are related by phenomenal continuity when they belong to unified streams of consciousness of the sort we generally enjoy"<sup>1</sup>. At this point, we do not need to worry about the nature of this sort of consciousness. We will come to this point later.

The phenomenal continuity is not a special type of psychological continuity but a different type of criterion because when these two criteria are both tested in imaginary cases, Dainton and Bayne claim, psychological continuity fails to be successful but the phenomenal continuity is able to be met with our intuitions. In other words, phenomenal continuity criterion survives the personal identity, while psychological and bodily continuity criteria cannot. To see this, as Dainton and Bayne demonstrate, we can look at the cases generated by Bernard Williams<sup>2</sup>. In order not to put ambiguity I will rephrase the cases not from the original article but I will summarize them from Dainton and Bayne's narration.

---

<sup>1</sup> Barry Dainton and Tim Bayne, "Consciousness as a Guide to Personal Persistence" *The Australasian Journal of Philosophy* 83(2005), pp. 549-571; see, p. 549.

<sup>2</sup> Bernard Williams, "The Self and the Future," in Daniel Kolak and Raymond Martin (eds.), *Self & Identity: Contemporary Philosophical Issues* (New York: MacMillan Pub Company, 1991), pp. 181-192; see, p. 187.

We have two cases to consider. (S1) You are a subversive and authorities are going to use brutal torture in order to interrogate you. However, to avoid leaving the marks of the torture, they will relocate you in a different body and torture you when you are in this different body. After the torture they will carry out you to your original body. This body transfer does not require brain-transplant but a brain-state transfer device will put your psychological states into the new brain. After you wake up, you feel very much like your usual self but clearly and in a weird way in a different body. When the torture starts, it will be as bad as you expected.

(S2) The same torture is waiting for you. In this case, your collaborators tell you that a brain-state transfer device will put all your psychological states in storage until the torture ends and a different psychology will be copied to your body that will occupy your brain during the torture.

Having a different set of beliefs and memories will surely not prevent you feeling the pain inflicted on your body [...] At best, if your own memories and beliefs are restored, you will not be able to remember the pain, but this will do nothing to alleviate it when it is inflicted. (Dainton and Bayne 2005, p. 551)

In this case, there seems to be double torture: inflicting pain as well as a drastic psychological manipulation. This is a “complete brainwashing” (ibid.).

Williams intends to show with these cases (originally there are six cases) that psychological criterion fails to explain the personal identity. He concludes, “[...] the principle that one’s fears can extend to future pain whatever psychological changes precede it seems positively straightforward” (Williams 1991, p. 192). He maintains that bodily continuity is at least sufficient for personal identity. Here the evaluation of Williams’ own claims is out of topic. However, while keeping in mind that bodily criterion has its own problems; it is plausible to evaluate a different form of mental continuity: the phenomenal or the experiential continuity.

Dainton and Bayne claim that the ingredients of this view are the phenomenal states. Unlike the psychological view the unifying agent of the states is “phenomenal connectedness” and not causal dependency. The phenomenal connectedness is the idea that conscious states occur together within the “stream of consciousness”. As it can be seen in the example of theater performance, phenomenal connectedness is easy to be conceived in the synchronic cases. They say:



Phenomenal connectedness is simply that relationship of experienced togetherness that holds between all the diverse contents of a typical state of consciousness at a given time, higher-order thoughts included. (Dainton and Bayne 2005, p. 554)

In the diachronic case, we can imagine an extended toothache or watching an airplane floating slowly across the sky. In such cases there is a flow of experiences, which are brief phases of a stream of consciousness experienced. Dainton calls these brief phases, as the “specious present”<sup>3</sup>. Even though it is easy to understand the diachronic connectedness of experiences, it is a short-lived type of continuity. An experiment shows that the shortest interval that we can distinguish temporally distinct experiences is around 30 milliseconds<sup>4</sup>. On the other hand, a usual stream of consciousness lasts around 16 hours (waking time). They point out:

[...] We can say that experiences at different times that are not phenomenally connected are nonetheless phenomenally *continuous* with one another provided they are linked by an overlapping chain of direct phenomenal connections. (Dainton and Bayne 2005, p. 554)

For the sake of the paper, we may take this idea as it is granted. Nonetheless these empirical evidences are in dispute.

To call back Williams’ cases, according to the phenomenal continuity view you should fear for the future pain in cases S1 and S2 not because there is bodily continuity (surely there is not in S1) but because there is phenomenal continuity. In both cases the stream of consciousness is not broken apart. In S1 you just change your body, while you keep your own stream of consciousness and psychological states as the same. In S2 you change your psychological states with someone else’s states but this cannot prevent your stream of experiences from flowing. If we, for instance, think that you were watching TV, while the brain-state transfer device was operating, we should say that (in S2) after the transfer your flow of visual experiences will be connected to the flow of experiences before the transfer but you have an awkward impression that you do not remember watching TV before. In this case the claim is that such memory alteration does not prevent you from being the same person.

---

<sup>3</sup> Barry Dainton, “The Self and the Phenomenal” *Ratio* 17(2004), pp. 365-389; see, p.374.

<sup>4</sup> See, Ernst Pöppel, *Mindworks: Time and Conscious Experience* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1985).

Since, there is personal identity without bodily continuity in S1 and without psychological continuity in S2, the only candidate, which is person preserving, is the phenomenal continuity criterion. As Dainton and Bayne conclude, “[...] Williams’ thought-experiment motivates a phenomenological, experience-based, conception of personal identity” (ibid. p. 561).

Now, what would be the case, if the transfer had been a full mental transfer? In this case both the psychological states and the stream of consciousness are transferred to each other’s body. In this case because you will not be aware of the pain that will be inflicted to your original body (because you will be moved completely to the other body and the phenomenal connectedness is broken), there is no need to fear for the future pain. For short, Dainton and Bayne consider each possible combinatory scenarios including both the streamal and the brain transfer and conclude that without phenomenal continuity a person cannot persist. Thus, they introduce “The Inseparability Thesis”. Accordingly, the self and phenomenal continuity cannot be separated: “all the experiences in a single (non-branching) stream of consciousness are co-personal” (ibid. p. 558).

## 2. The Bridge Problem

The problems with the phenomenal continuity view arise quickly. The diachronic identity between specious presents (within a single stream of consciousness) may be seen as acceptable, but some pathological cases indicate that this diachronic unity may be corrupted. Additionally, even if we regard “within-a-stream-unity” as unproblematic, it is problematic to establish the diachronic identity between different streams. This problem is known as the “bridge problem”. I will concentrate on two attempts to solve this problem. Perhaps, both attempts fail to solve it.

In cases of epileptic absence seizures, it is indicated that the patients lost their phenomenal flow for a few seconds. However, this loss in phenomenal flow has no necessary influence on the phenomenal continuity<sup>5</sup>. In this case, if phenomenal continuity is not satisfied by phenomenal flow, then phenomenal terms are not sufficient to grant the personal identity. In the case of absence seizures there appears to be an explanation in physical terms<sup>6</sup>, but this overrides the phenomenal continuity explanation of personal

---

<sup>5</sup> See, Antonio R. Damasio, *The Feeling of What Happens* (New York: Harcourt, 1999).

<sup>6</sup> Antti Revonsuo, “The Contents of Phenomenal Consciousness: One Relation to Rule Them All and in the Unity Bind Them” *Psyche* 9(2003), (online source: <http://www.theassc.org/files/assc/2568.pdf>); see, p. 9.

identity. In other words, phenomenal continuity might not be necessary for personal identity.

Another syndrome is cerebral akinesia<sup>7</sup>, which is a neurological pathology of inability to see phenomenal continuity in visual objects. The patient lacks of the ability to see the movement of vision in all three dimensions. The vision that she has consists of partial frames of a scene. She cannot see some frames but catches some others and she has difficulty in adjusting her positioning with respect to the visual input. For example, she has great difficulty in crossing the street because she cannot judge the speed of the cars<sup>8</sup>. This case shows that phenomenal continuity can be broken but still a person continues to be the same person.

The cases like dreamless sleep, vegetative state, or coma are indicators, which screen phenomenal discontinuity between separate streams. If we assume that a person is fully unconscious during a dreamless sleep, then the phenomenal continuity criterion seem to be unmet. Thus, the person after sleep is not identical to the person before sleep. However, this is an absurd conclusion. In this case of discontinuity, Johan Gustafsson suggests implicitly that the closest continuer thesis helps us to solve the bridge problem. Accordingly, he gives the following criterion of identity: "An experience produced by a brain B has diachronic phenomenal connectedness to the temporally most immediate experience produced by B"<sup>9</sup>. Apart from its plausibility, this criterion of identity cannot take part with the phenomenal continuity view, especially with Dainton's view. Apparently, the satisfying agent of the personal identity, for this criterion, is not the "unity-within-consciousness" (Dainton and Bayne 2005, p. 554), but the brain, which remains identical during the sleep. Thus, bodily continuity rather than the phenomenal continuity is necessary for personal identity. In this respect, this attempt cannot be acceptable for the phenomenal continuity thesis.

### 3. The Account of Phenomenal Substances

Dainton introduces his own solution with a radically new ontological stance concerning the self. He starts with introducing the

---

<sup>7</sup> There is only one patient diagnosed with this syndrome. However, there is no doubt in acceptance of in the literature. See, Semir Zeki, "Cerebral Akinesia (Visual Motion Blindness)" *Brain* 114(1991), pp. 811-824.

<sup>8</sup> J. Zihl, D. von Cramon, and N. Mai, "Selective Disturbance of Movement Vision After Bilateral Brain Damage" *Brain* 106(1983), pp. 313-340; see, p. 315.

<sup>9</sup> Johan E. Gustafsson, "Phenomenal Continuity and the Bridge Problem" *Philosophia* (forthcoming), (online source: [http://johanegustafsson.net/papers/phenomenal\\_continuity\\_and\\_the\\_bridge\\_problem.pdf](http://johanegustafsson.net/papers/phenomenal_continuity_and_the_bridge_problem.pdf)); see, p. 6.

concept of Experience Producer (EP): “any object or system that can directly produce experience in response to external or internal changes” (Dainton 2004, p. 382). Two or more EPs are linked to each other by E-linkage: “at any time *t*, one or more EPs are *E-linked* if and only if (i) they are active, and the experience they are producing are mutually synchronically co-conscious, or (ii) they are not active, but if they were, the experiences that would result would be mutually synchronically co-conscious” (ibid. p. 383).

In this case, an E-system is a collection of E-linked EPs at a given time *t*. Different EPs at different times are con-subjective, if they are directly or indirectly streamally linked. They are “*directly streamally linked* if, and only if, (i) both systems are active and producing experiences that are directly diachronically co-conscious, or (ii) if both systems were active, the experiences they produce would be directly diachronically co-conscious”. And, they are, “indirectly streamally linked if, and only if, they are at either end of a chain of E-systems, the neighboring members of which are directly streamally linked”. Ultimately, “E-systems can be regarded as a distinctive kind of entity: phenomenal substances” and “E-systems and selves are one and the same” (ibid. p. 384).

Concerning this model in the case of dreamless sleep we can say that EPs before and after the sleep are indirectly streamally E-linked. That is to say that the neighboring EPs in both sides are directly streamally linked and co-conscious. The E-system is a unified phenomenal substance and hence the EPs before and after the sleep are identical. Roughly speaking, the criterion of indirect streamal linkage provides the solution for the dreamless sleep cases. It shows that the EPs before the sleep are directly phenomenally connected to the earlier EPs and EPs after the sleep are directly phenomenally connected to the later EPs and because there are no mediating EPs active during the sleep, considering the second part of the criterion of E-linkage, if they were active, they would be directly diachronically co-conscious. Hence, they belong to the same E-system<sup>10</sup>.

Additionally, in the pathological cases, this new metaphysics of the self saves the phenomena because these cases indicate only inter-streamal diachronic discontinuity. However, phenomenal continuity should not be necessarily provided by diachronic continuity. Synchronic connectedness of the phenomenal flow can provide sufficient basis for the phenomenal survival. In the case of those pathologies, patients show no such synchronic

---

<sup>10</sup> This is not a version of the closest continuer view. The claim here is about the potential experience production related to the before and after EPs. In this case, the idea is that they are identical “experiential powers” (Dainton 2004, p. 385).

disconnectedness in their phenomenal flow. For instance, while the patient in the cerebral akinetopsia syndrome has a disability to see a car moving as an experiential flow, she has no difficulty in hearing the sound produced by car-moving. It is reported, "She gradually learned to 'estimate' the distance of moving vehicles by means of the sound becoming louder" (Zihl, Von Cramon & Mai 1983, p. 315). As we see, the patient's phenomenal flow is not completely depleted, but only one phenomenal flow (in this case it is the visual flow) is corrupted. Thus, in this respect synchronic continuity of experiences maintains the phenomenal continuity.

I think this view of phenomenal continuity is at least worth taking it seriously. If we accept the metaphysics of phenomenal substances, then I admit that the phenomenal continuity view is likely to be the best candidate to be the condition of personal identity. However, it is open for suspicion, whether this new metaphysics has unacceptable consequences or not. In other words, I will claim that by accepting the ontological claim of phenomenal substances, we encounter a serious problem in the case of *Fission*. In the last section of the paper, I will evaluate Dainton's treatment of *Fission* and show that the view phenomenal substance makes the phenomenal continuity criterion of personal identity unwarranted.

#### 4. *Fission* Thought Experiment

Dainton provides an explanation of *Fission* thought experiment in terms of phenomenal continuity<sup>11</sup>. He claims that Leibniz's Law of Identity (LLI) is not violated in *Fission* cases, if we take account of the phenomenal continuity and the phenomenal substance view. He claims that in *Fission* we have one pre-*Fission* person (P) identical to two pro-*Fission* persons (L & R), and this is provided with the view that the external time does not affect these persons in terms of their relations to each other. Personal time of these persons enables us to say that LLI is not violated because they do not share (simultaneously) the same time frame.

Dainton starts by admitting that there is no reason to doubt whether one's stream of consciousness can be divided into two. He

---

<sup>11</sup> I am not going to narrate the *Fission* thought experiment because of the word limitation. Briefly, the idea is that if we split the left and the right hemispheres of one's brain and puts them into identical (not numerically) bodies, which of the new person will be identical to the pre-*Fission* person? To elaborate the idea more widely see, Brian Garret, *Personal Identity and Self-Consciousness* (New York: Routledge, 1998), p. 58. Barry Dainton, *The Phenomenal Self* (New York: Oxford University Press Inc 2008), p. 364.

agrees with Parfit, when Parfit says, "We can come to believe that a person's mental history need not be like a canal, with only one channel, but could like a river, occasionally having separate streams"<sup>12</sup>. If it is possible that a stream of consciousness can branch, then *Fission* is worth for consideration. Secondly, he claims that *Fission* is similar to the thought experiment "Backwards Time Travel" in the sense that in both cases not the external time but the personal time is relevant to the issue of personal identity. Dainton says:

However, if we view personal *Fission* solely from the perspective of the type of personal time a dividing person would have, it soon becomes apparent that double existence is no more problematic than it would be in the case of backwards time travel. (Dainton 2008, p. 385)

Putting this similarity out of concern, we need to get the idea of personal time. Firstly, the claim that external time is not relevant in considerations like *Fission*, has its merits on the idea that in such extreme cases (*Fission*, backwards time travel, passage between temporally unconnected universes) the notion of external time does not accommodate the distinctively temporal relations between the different stages of a person's life. In this sense, "we are led to think in terms of personal time at all" (ibid. p. 390). We should not bother with this idea but we just need to know what this idea of personal time actually means.

David Lewis proposes the idea of personal time. According to Lewis, if we examine a backward time traveler's life, we cannot assign the coordinates of his life stages by using the external time<sup>13</sup>. Instead, we can use the ordering relation among person stages. Then the personal time is this ordering relation concerning the succession of personal stages in person's life. Dainton claims that this idea of personal time is neutral to any account of personal identity, and hence it is legitimate to adjust this view for the phenomenal account as the phenomenal time (Dainton 2008, p. 381). According to this adjustment, phenomenal time is the ordering relation among the successive stages of one's states of consciousness (ibid. p. 384) that is defined by the phenomenal substances view<sup>14</sup>.

In this respect, in *Fission*, although L & R have the same properties at the same external time, they can still be identical

---

<sup>12</sup> Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press 1984), p. 247.

<sup>13</sup> David Lewis, "The Paradoxes of Time Travel" *American Philosophical Quarterly* 13(1976), pp.145-152; quoted in Dainton 2008, p. 381.

<sup>14</sup> As Dainton does, I will continue to use the phrase personal time. So it will actually means phenomenal time.

because they do not share the same personal time. Hence, they have the same properties at different times. In this case, the symmetry criterion of identity is not violated. P is “separately” identical to L and R because phenomenal continuity is satisfied. And, because L & R share the same properties at different times, so not simultaneously, LLI is not violated. In this context, the external temporality is illusionary. Dainton remarks on this:

The very idea of two simultaneously existing people being one and the same may well strike one as absurd, but this absurdity is a consequence of the unfamiliarity of a novel possibility, rather than that which derives from recognition of an impossibility posing as a possibility” (ibid. p. 390).

Thus far it is enough to see that the possibility of personal time being applicable to *Fission* enables the phenomenal continuity view to overrun the difficulty of LLI. However, even if we accept the idea of personal time, the metaphysics of phenomenal substances creates another contradiction concerning the part-whole relation.

If we examine P, L and R with respect to the conditions of phenomenal substances, then we can see that all of them must be EPs. In this sense, P and R are directly streamally linked because the experiences that they produce are directly diachronically co-conscious. The same goes for P and L linkage too. Secondly, and most crucially, R and L are indirectly streamally linked because (by definition) they are at the two ends of a chain of E-systems (P and P’s predecessors) and the neighboring member of R and L is P. Additionally, P is streamally linked to both L and R. Because the definition is not restricted by temporal linearity, and as it is formulated by non-temporal terms, the branching chain of EPs must be allowed.

All of these are applications of the definitions given for the phenomenal substances. Moreover, Dainton mentions this linkage between P-R and P-L (ibid. p. 386), but what he is missing in his explanation is the L-R linkage. This latter linkage creates the contradiction. Stating the idea that L and R are indirectly streamally linked entails that they are the same enduring E-system<sup>15</sup>. In other words, they constitute an E-system. Consequently, after the branching we have not only L and R as phenomenal substances, which are separately identical to P, but also we have a third substance (L+R). This third substance is also identical to P because its constituents L and R are directly streamally linked to P. Hence, we

---

<sup>15</sup> See definition (3) in Dainton 2004, p. 384.

have the following three identity statements:  $P = R$  &  $P = L$  &  $P = (L+R)$ . By transitivity of identity we can entail:  $R = (L+R)$ . Ultimately, this is self-contradictory<sup>16</sup>. Here, there is no solution that can be brought by the account of personal time. Personal time can only be acceptable, if anyhow a notion of time is relevant to the context. However, here this is irrelevant. The contradiction does not arise from LLI, but it arises from the idea that a part cannot be identical to its whole. In this sense, Dainton's conception of phenomenal substances dictates us that L and R constitute a whole  $(L+R)$ <sup>17</sup>. Ultimately, we should somehow claim that one of these three identity statements is false. Unfortunately, admitting the phenomenal substance view, all of them must be true and this result is derived from the definitions of the very same system. Thus, the mere alternative to avoid this contradiction is to give up the definition of indirect streamal linkage. However, then the consequences are at stake of creating much worse problems such as the return of the bridge problem in cases like dreamless sleep. This means that the criterion of personal identity by phenomenal continuity due to its view of phenomenal substances is unwarranted.

### Conclusion

In this paper, I discussed that despite of its Lockean origin the phenomenal continuity view is not a version of the psychological continuity view. As a distinctly alternative position, it offers genuine solutions to some of the problems with personal identity. Williams cases are strong counterexamples for the psychological continuity view. However, they are not strong enough to discard the phenomenal continuity as the identity condition for the personal identity. Although this success is worth considering, there are other cases which pose important challenges to explain the personal identity. One of these cases is the bridge problem. As it was the case for Williams' examples, for the bridge problem, phenomenal continuity succeeded to give an explanation. However, this time the idea that direct and indirect streamal linkage results in proposing the

---

<sup>16</sup> Plato, Aristotle, Armstrong, and Lewis are all argued that a whole is identical to its parts. However, here my points need not to get more complexity. There are two supporting examples of my claim: (1) analogically to the former three identity statements, we have:  $2 = 1+1$ ,  $2 = 5-3$ ;  $2 = (1+1) + (5-3)$ ;  $1+1 = (5-3)+(1+1)$  is false. Secondly, if we consider membership relation in set theory,  $a = \{a, b\}$  is false.

<sup>17</sup> Dainton even claims that phenomeno-spatial unity is not necessary for co-consciousness. See, Barry Dainton, *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience* (London: Routledge, 2000), Chapter 3. And also, Dainton 2008, Chapter 5.



idea that the self is a phenomenal substance. Accordingly, if the sufficient conditions of the self are not more than the phenomenal features of the person, then this new ontology brings crucial consequences. I showed these consequences based on the Fission cases. In the case of Fission, when one person is divided into two, our intuitions force us to say that the resulting person-parts constitute two different selves. However, the idea of phenomenal substances must say that these two person-parts actually constitute a single self. In the case of this I concluded that the phenomenal continuity view is unwarranted.

Although the paper has this conclusion, it does not exclusively discard the phenomenal continuity view. The view can still be hold but in order to do so the phenomenal substance view must be reexamined and substantially changed. The idea of streamal linkage (not to mention the problem with indirect streamal linkage) and EPs are suggestive. In terms of this, if a better ontology for the idea of self is given, then a consistent account of personal identity can be based on the phenomenal linkage of the content of our experiences. The view is suggestive not only because of its original ideas of streamal linkage and EPs but also because of its treatment of the idea of time. Persistence must be handled as a matter of both space and time. In this sense, neither the bodily continuity nor the psychological continuity views have a substantial treatment of time in relation to the self and the identity of the selves.

## REFERENCES

- Damasio, R., Antonio, *The Feeling of What Happens* (New York: Harcourt, 1999).
- Dainton, Barry, *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience* (London: Routledge, 2000)
- Dainton, Barry, "The Self and the Phenomenal" *Ratio* 17(2004), pp. 365-389.
- Dainton, Barry, *The Phenomenal Self* (New York: Oxford University Press Inc 2008)
- Dainton, Barry and Bayne, Tim, "Consciousness as a Guide to Personal Persistence" *The Australasian Journal of Philosophy* 83(2005), pp. 549-571.
- Garret, Brian, *Personal Identity and Self-Consciousness* (New York: Routledge, 1998), p. 58. Barry Dainton, *The Phenomenal Self* (New York: Oxford University Press Inc 2008)
- Gustafsson, E., Johan, "Phenomenal Continuity and the Bridge Problem" *Philosophia* (forthcoming), (online source: [http://johanegustafsson.net/papers/phenomenal\\_and\\_the\\_bridge\\_problem.pdf](http://johanegustafsson.net/papers/phenomenal_and_the_bridge_problem.pdf))
- Lewis, David, "The Paradoxes of Time Travel" *American Philosophical Quarterly* 13(1976), pp.145-152.
- Parfit, Derek, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press 1984)
- Pöppel, Ernst, *Mindworks: Time and Conscious Experience* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1985).
- Revonsuo, Antti, "The Contents of Phenomenal Consciousness: One Relation to Rule Them All and in the Unity Bind Them" *Psyche* 9(2003), (online source: <http://www.theassc.org/files/assc/2568.pdf>)
- Williams, Bernard, "The Self and the Future," in Daniel Kolak and Raymond Martin (eds.), *Self & Identity: Contemporary Philosophical Issues* (New York: MacMillan Pub Company, 1991), pp. 181-192.
- Zihl, J., von Cramon, D., and Mai, N., "Selective Disturbance of Movement Vision After Bilateral Brain Damage" *Brain* 106(1983), pp. 313-340.
- Zeki, Semir, "Cerebral Akinetopsia (Visual Motion Blindness)" *Brain* 114(1991), pp. 811-824.

# SPİNOZA FELSEFESİNDE ZORUNLULUK KAVRAMININ TANRI VE ÖZGÜRLÜK KAVRAMLARI İLE İLİŞKİSİ

Naciye ATIŞ\*

## ÖZET

Spinoza, zorunluluk kavramını varlık kavramını açıklamak için kullanır. Bunun nedeni zorunluluğun varlığın doğası ile ilgili olduğunu düşünmesidir. Bu açıklama zorunlu varlık tanımını ortaya koyar. Zorunlu varlık, zorunlu olarak var olanıdır. Bir şeyin zorunlu olarak var olması doğasının belirlemesinin sonucudur. O halde varlığın var olma nedeni, doğasıdır. Varlığın doğası, varlığın kendisinden başka bir nedene bağlı olmadan var olmasının nedenidir. Spinoza felsefesinde varlığın kendi doğasından başka bir nedene bağlı olmadığını kabulü, varlığın özgür varlık olarak tanımlanmasıdır. Görüldüğü gibi zorunluluk kavramının varlığın doğası ile ilgisi, varlığın zorunlu ve özgür varlık olarak tanımını ortaya koyar. Spinoza, zorunluluk kavramının doğasının ilgili olduğu varlığın Tanrı olduğunu söyler. Bunun nedeni sadece Tanrı'nın doğası gereği kendinden başka bir nedene bağlı olmayan varlık olmasıdır. Spinoza'nın bu söylediği de zorunluluk kavramının varlığın doğası ile ilgili olduğunu kabul edilme nedenini açıklar. Bu kabulün nedeni sadece Tanrı'nın varlığının doğasının zorunlu olduğunu göstermek içindir. Bu da Spinoza felsefesinde zorunluluk kavramının Tanrı'nın, zorunlu ve özgür varlık olarak ispatı için kullanıldığını gösterir. Bu ispat, zorunluluk ve özgürlük kavramlarının, zorunlu olmak ve özgür olmak olarak sadece Tanrı'nın varlığı için söz konusu olduğunu ifade eder ve Spinoza felsefesinde iki sonuca neden olur. Birincisi Tanrı'nın varlığının zorunluluk kavramı içerisine yerleştirilmesidir. İkincisi de özgürlük kavramının zorunluluk kavramının sonucu olmasıdır. Söz konusu iki sonuç, Spinoza felsefesinde zorunluluk kavramının varlık açıklamasındaki önemini gösterir. Bu nedenle bu yazının amacı, zorunluluk kavramının Spinoza felsefesindeki önemi ve kullanılma nedenini, Tanrı ve özgürlük kavramları ile ilişkisi temelinde anlamaya çalışmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Zorunluluk, Tanrı, Varlık, Öz, Determinizm, Özgür varlık.

## (The Relation of Necessity Concept with God and Freedom Concepts in Spinoza's Philosophy)

### ABSTRACT

Spinoza uses the concept of necessity to explain the concept of being. Because he believes that necessity relates to nature of being. This explanation brings the definition of 'necessary being' to light. Necessary being is the one which exists necessarily. Existence of something necessarily means that its existence is determined by its nature. Then a being exists because of its nature. It is inherent in the nature of being why a being exists because of no reason but itself. The acceptance that being exists without any reason other than itself in Spinoza's philosophy is the definition of being as free. As seen, relation of necessity concept with the nature of being states the definition of being as necessary and free being. Spinoza says that God is the being which the nature of necessity concept relates to. Because God is the only being that does not depend on any reason other than himself. This statement of Spinoza explains why the concept of necessity is accepted as being in relation with the nature of being. The only reason of this acceptance is to show that the nature of God's being is necessary. And, this shows that the necessity concept is used in Spinoza's philosophy to prove that God is necessary and free. This proof states that necessity and freedom concepts are only in question for the being of God as being necessary and free. Besides, this proof generates two consequences. First is placing God's being into the necessity concept. Second, freedom concept is the consequence of necessity. These two consequences manifest the importance of necessity in the explanation of being. For his reason, the objective of this paper is to understand the importance of necessity concept and why is used in Spinoza's philosophy on the basis of relation with God and freedom concepts.

**Key Words:** Necessity, God, Being, Essence, Determinism, Free Being

---

\* Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

## Zorunluluk ve Öz

Spinoza, zorunluluk kavramının varlığın özü (doğası) ya da nedenini açıklamakla ilgili olduğunu söyler.<sup>1</sup> Bu nedenle öz kavramı kullanılmadan zorunluluk kavramı ile varlık açıklanamaz. Spinoza felsefesinde varlığı açıklamak için zorunluluk kavramının yeri ve nasıl kullanılacağı öz kavramı tarafından belirlenir.<sup>2</sup> Bu belirlemeden dolayı varlık açıklaması öz kavramının tanımı ile başlar. Spinoza, özü, kendi kendinin nedeni olan (*causa sui*) olarak tanımlar.<sup>3</sup> Özün bu tanımı, Spinoza'nın varlığın nedensiz var olmadığı düşüncesinden kaynaklanır. Onun bu düşüncesine göre bir şey varsa nedeni de vardır çünkü nedensiz varlık ya da yokluk söz konusu değildir.<sup>4</sup> Spinoza'nın böyle düşünmesinden dolayı öz, varlığın nedeninin kendisinden başka bir yerde aranmamasının zorunlu nedeni olur. Bu şekliyle öz, varlığın zorunlu varlık olma nedeni olur. Öz bu şekilde neden olduğu için, varlıktan önce tanımlanır. Özün varlıktan önce tanımlanması, özün varlığa zamansal değil mantıksal öncelliğidir. Özün *causa sui* olarak kabulü özün, varlığın tanımı için nedensel, mantıksal ve metafiziksel olarak zorunlu olduğunu gösterir.<sup>5</sup>

Spinoza'nın özün *causa sui* olduğunu söylemesi özün varlık için zorunluluğunun içkin olmasına neden olur. Bu nedenle özün *causa sui* olduğunu söylemek özün varlığı içerdiğini söylemektir.<sup>6</sup> Bu içerme ile öz, varlığın içkin nedeni olarak kabul edilir. Gördüğümüz gibi sadece içkin neden kabulü varlık açıklanmasını zorunlu olarak kendi özüne bağlar.<sup>7</sup> Spinoza, varlığın özüne olan bağının özün var oluşu içermesi olduğunu söyler.<sup>8</sup> Özün var oluşu içermesi 'kendi kendisinin nedeni' ve 'kendisiyle nedeni' olmak şeklindedir. Spinoza felsefesinde 'kendi kendinin nedeni' olmak aynı zamanda 'kendisiyle nedeni' olmaktır. Varlığın kendi nedeni sonucunda var olması kendisiyle var olmasıdır. Bu da özün, içkin neden olarak varlığın hem varlık nedeni hem de var olma gücü olduğunu ifade eder. Spinoza bu nedenle öz ile gücün aynı şey olduğunu kabul eder.<sup>9</sup> Bu kabul ile öz, varlığın belirleyen nedeni olur. Özün belirlemesi, varlığı kapsamaması ile açıklanır. Söz konusu kapsamadan dolayı varlık, özü tarafından zorunlu olarak belirlenir.

<sup>1</sup>Benedictus Spinoza, *Törebilim*, İdea Yayınları, (Çev. Aziz Yardımlı), 1996, E1.Ö.33, Scolie.

<sup>2</sup>Steven Nadler, *Spinoza's Ethics An Introduction*, "On God: necessity and determinism", Cambridge University Press, 2006, p.65.

<sup>3</sup>Benedictus Spinoza, a.g.e., E1.T.1.

<sup>4</sup>A.g.e., E1.Ö.11, Dem.

<sup>5</sup>Joel Friedman, "How The Finite Follow From The Infinite in Spinoza's Metaphysical System", Vol.69, No.3 (Dec 1986), p.69.

<sup>6</sup>John Cottingham, *A History of Western Philosophy: The Rationalists*, Oxford University Press, 1988; p.98.

<sup>7</sup>Herman Dijin, "Conceptions of Philosophical Method in Spinoza: Logica and Mos Geometricus", *The review of Metaphysics*, Vol.40, No. 1 (Apr,1986), p.76

<sup>8</sup>Benedictus Spinoza, a.g.e., E1.T.1.

<sup>9</sup>A.g.e., E1.Ö.34.

Bu da Spinoza felsefesinde varlığın içkin nedensellik içerisinde olduğunu ifade eder.<sup>10</sup> İçkin nedensellik içerisinde öz varlığını belirleyen neden, varlıkta özünü gerektirir. Varlığın zorunlu varlık olarak ispatı özünün etkisidir. Öz ve varlığın içinde olduğu neden ve etki ilişkisinin belirleme ve gerektirme şeklinde olması Spinoza felsefesindeki determinist işleyişi gösterir.<sup>11</sup> Determinizmde özün kendisinin nedeni olarak var oluşu içermesi zorunlu olduğu için öz belirleyen nedendir. Özün belirleyen neden olması zorunlu olmasından kaynaklanır. Bunun sonucunda varlığın kendisiyle ispatı zorunludur. Bu nedenle Spinoza felsefesinde özün zorunluluğu, varlık açıklamasında determinizmi kullanılmaya neden olur. Determinizm, varlık açıklanmasında varlığın kendisiyle ispatını yapar. Varlığın kendisiyle ispatı, öz ve varlık arasındaki mantıksal ilişkiyi ortaya koyar. Özün kendi nedeni ve kendisiyle neden olması, varlığın tanımı için mantıksal dayanak olmasıdır.

### Mantıksal Zorunluluk

Spinoza bu nedenle öz ve varlık arasındaki nedensel ilişkiyi, mantıksal zorunlu ilişkiye benzetir. Spinoza'nın benzediği ilişki mantıksal çıkarımdır.<sup>12</sup> Mantıksal çıkarım birbirleriyle ortaklık ilişkisi içerisinde olan önermeler arasında yapılır. Spinoza, öz ve varlık kavramları arasındaki nedensel ilişkinin iki kavram arasındaki ortaklık olduğunu düşünür.<sup>13</sup> Bu ortaklığın nedeni özün *causa sui* olmasıdır. Öz, *causa sui* olduğu için öz ve varlık kavramlarının ortak nedenidir.<sup>14</sup> Öz, *causa sui* olarak kabul edilmesi özü varlığın saklı nedeni yapar. Bu saklı olma ile öz varlığı tanım açısından önceler. Bu nedenle de varlık özden çıkararak açıklanır. Spinoza'nın burada yaptığı, öz ve varlık kavramlarının tanımları arasındaki bağın aralarındaki nedensel ortaklığın sonucu olduğunu göstermektedir. Bu ortaklık sonucunda öz tanımından varlık tanımı çıkar. Spinoza, söz konusu ortaklık durumunun, tanımın tanımı içermesi nedeni olduğunu söyler.<sup>15</sup>

Bu da gösterir ki Spinoza felsefesinde tanım, bir şeyin özünü ortaya koyar ve bir şeyin kendisi olduğunu açıklamak için yapılır.<sup>16</sup> Bu, bir şeyin kendisi ile tanımlanmasıdır. Burada kendisi ile tanımlanan varlık, özünden ayrı bir şey değildir. Varlığın kendi özü ile tanımlanması varlığın özü ile bir ve aynı şey olduğunu gösterir.<sup>17</sup> Bu durum ayrıca özün tanımsal açıdan varlığa öncel olduğunu da gösterir. Bu öncelik, özün zorunlu olarak varlığın

<sup>10</sup>Steven Nadler, *Spinoza's Ethics An Introduction*, "On God: necessity and determinism", Cambridge University Press, 2006, p.86

<sup>11</sup>Frank Thilly-Ledger Wood, *A History of Philosophy*, Holt Rinehart and Winston Inc., 1964, p.321.

<sup>12</sup>Herman Dijin, a.g.e., p.78

<sup>13</sup>Benedictus Spinoza, a.g.e., E1.T1.

<sup>14</sup>A.g.e., E.1.Ö.3.Ö.20.

<sup>15</sup>A.g.e., E.1.A.5.

<sup>16</sup>John Cottingham, a.g.e., p.55.

<sup>17</sup>Benedictus Spinoza, a.g.e., E.1.Ö.20, Tanıt.

ispatlanma ve tanımlanmasının kavramsal dayanağı olmasını sağlar. Spinoza varlığın tanımı için zorunlu olan dayanağı özün mantıksal öncel olduğu kabulü ile sağlar. Bu zorunluluğun sonucu olarak varlığın tanımı özünün tanımından dedüksiyonla çıkar. Bu nedenle Spinoza felsefesinde bir şeyin tanımından kendisine ait olanın dedüksiyon yoluyla çıktığı söylenir.<sup>18</sup> Spinoza, bu dedüksiyonu üçgen örneği ile anlatır. Ona göre, bir üçgen tanımından iç açılarının 180 derece olduğu açıklaması çıkar.<sup>19</sup> Üçgene dair söylediğimiz bu şey tanımından başka bir yerden çıkmaz. Üçgen tanımı, doğası tarafından kapsandığı için tanımı her zaman doğasını verir. Tanımlanan varlığın doğası zorunlu olarak ne olduğunu açıklar. Bu nedenle üçgen tanımı, üçgen sınıfını değil tanımlanma nedeni yani doğasını verir.<sup>20</sup> Aynı şekilde varlığın da tanımı sınıfını değil özünü açıklar.

Spinoza felsefesinde varlığın tanımının özünü açıkladığını söylemek varlığın tanımlanmak için özünden başka bir nedene ihtiyacı olmadığını göstermek içindir.<sup>21</sup> Bunu göstermek, varlığı töz olarak ispatlamak için zorunludur. Spinoza'ya göre töz, bağımsız olarak var olmaktır.<sup>22</sup> O'na göre varlığı kendinden başka bir nedene ihtiyaç duymadığı için bağımsız olarak var olan sadece Tanrı'dır. Bu nedenle töz sadece Tanrı'dır. Töz tanımı sadece Tanrı'nın varlığının töz olarak ispatlandığını gösterir.<sup>23</sup> Bu ispat dedüksiyon aracılığıyla töz tanımdan çıkar. Töz kavramı da varlık kavramı gibi özü tarafından kapsandığı için tanımlanmak için kendi özünden başka bir nedene ihtiyaç duymaz. Bu nedenle töz kavramı dedüksiyon aracılığıyla Tanrı'yı kendinden başka bir nedene ihtiyaç duymayan özgür varlık olarak tanımlanır. Böylece Tanrı'nın varlığının töz olarak ispatı, Tanrı'nın, özünden dolayı zorunlu olmasının yanı sıra özgür varlık olduğunu açıklar. Açıklamanın yöntemi, öz ve varlık arasındaki mantıksal ispat ilişkisinin varlığın töz olarak tanımlanması için de zorunlu olduğunu gösterir.<sup>24</sup>

Spinoza felsefesinde bu ilişki, öz kavramının töz kavramının ispatı için de zamansal değil mantıksal öncel olduğunu gösterir. Öz, varlık açıklamasında olduğu gibi töz açıklamasında da önceleyen neden olarak töz tanımının çıkmasının dayanağıdır. Spinoza'ya göre 'kendi kendinin nedeni olmak' bağımsız olarak var olmayı içerir. Bu nedenle kendi kendinin nedeni olma kabulü Tanrı'nın varlığının bağımsız töz olarak tanımını önceler. Öz önceleyen neden olarak Tanrı'nın bağımsız töz olduğu tanımının zorunlu bir şekilde çıkmasını belirler. Bu zorunluluğun gösterdiği, Tanrı'nın özü, varlığın zorunlu olduğu gibi özgür olduğunu da belirlediğidir. Bu nedenle Tanrı'nın töz varlığı olarak tanımı, zorunlu olduğu tanımı gibi özünün belli

<sup>18</sup>John Cottingham, a.g.e., p.55.

<sup>19</sup>Benedictus Spinoza, a.g.e. E1.Ö.10.

<sup>20</sup>John Cottingham, a.g.e., p.91.

<sup>21</sup>Sherry Deveaux, "The Divine Essence and the Conception of God in Spinoza", *Synthese*, vol.135 (Jun,2003), p.334.

<sup>22</sup>Benedictus Spinoza, a.g.e., E.1.T.3.

<sup>23</sup>Olli Koistinen, "Spinoza's Proof of Necessitarianism", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol.67 (Sep.2003), p.285.

<sup>24</sup>Olli Koistinen, a.g.e., p.286.

bir tarzını anlatır. Spinoza felsefesinde varlık açıklamasında zorunluluk kavramının varlığın özüyle ilgili olduğunun kabul edilme nedeni budur. Demek ki Tanrı'nın varlığı özünden dolayı zorunlu ve özgür olmaktan başka bir şey olamaz. Bu nedenle zorunlu olmak varlığın olduğundan başka türlü olamayacağını ifadesidir.<sup>25</sup> Zorunluluk, öz kavramı ile varlığın kendisini kendisi ile var etmesinin biçimi olur. Bu biçim, zorunlu olduğu için yetkin olmayı ifade eder.<sup>26</sup> Bu da bizi Spinoza felsefesinde öz ve zorunluluk ilişkisi temelinde Tanrı'nın yetkin doğası konusuna getirir.

### Zorunluluk ve Tanrı'nın Yetkin Doğası

Spinoza felsefesinde yetkin doğa (öz) kavramı sadece Tanrı'nın varlığı için söz konusudur. Bu nedenle yetkin doğa kavramı ile kast edilen Tanrı'nın doğasıdır. Spinoza Tanrı'nın doğasının 'kendinin nedeni' ve 'kendisiyle neden olmak' olduğunu söyler.<sup>27</sup> Kendinin nedeni olmak Tanrı'nın doğasının yetkin olarak kabul edilme nedenidir. Spinoza, Tanrı'nın doğasının yetkin olduğu kabulü olmadan varlık, doğasının etkinliğinin sonucu olarak açıklanamayacağını söyler.<sup>28</sup> Varlığın doğasının yetkin olduğu kabulü varlığın kendisiyle açıklanmasının olanağıdır. O halde bu kabulün Spinoza felsefesi için önemi, varlığın nedeni ve gücünün doğası olduğu ve varlığın ancak bu doğa ile kavrandığını göstermesidir.<sup>29</sup> Gördüğümüz gibi yetkin doğa kabulü varlık açıklamasında içkin neden ve güç kabulünü şart koşar. Öz kavramı içkin neden olarak kabul edilmediği zaman varlığın nedeni özünün dışında aranır.<sup>30</sup> Varlığın nedeni özünün dışında arandığı zaman doğasının yasaları tarafından belirlenen varlığın Tanrı olduğu söylenemez. Spinoza'ya göre bu varlık Tanrı'dır çünkü doğası dışında herhangi bir neden ve etkiyi gerektirmeyen tek varlık Tanrı'dır.<sup>31</sup>

Demek ki Spinoza felsefesinde Tanrı'nın doğasının yetkin olduğunu söylememek Tanrı'nın doğası dışında başka bir neden tarafından belirlenmiş olduğunu kabul etmek olur. Böyle bir kabul Tanrı'nın zorunlu varlık olduğu ispatı için, doğası dışında neden aramayı gerektirir. Spinoza'ya göre böyle bir neden arama, Tanrı'nın doğasının zorunlu değil özgür istençten ibaret olduğu kabulünde ortaya çıkar.<sup>32</sup> Böyle bir kabul durumunda Tanrı'nın, doğasının zorunluluğuyla değil istemesi ile hareket ettiği açıklanır. Bu nedenle Spinoza, Tanrı'nın doğasının zorunlu olduğu kabulü ile özellikle Tanrı'nın doğasının irade ve istemeye sahip olduğunu

<sup>25</sup>Joel Friedman, a.g.e., p.76.

<sup>26</sup>Benedictus Spinoza, a.g.e., E1.Ö.17.

<sup>27</sup>Benedictus Spinoza, a.g.e., E1.Ö.17.

<sup>28</sup>A.g.e., E1.Ö.15.

<sup>29</sup>Sherry Deveaux, a.g.e., p.334.

<sup>30</sup>Don Gareet, "Spinoza's Ontological Argument", *The Philosophical Review*, vol.88. No.2 (Apr,1979), p.271

<sup>31</sup>A.g.e., p.271.

<sup>32</sup>Benedictus Spinoza; a.g.e., E1.Ö.17. Not.

düşünen filozoflara karşı çıkar.<sup>33</sup> Spinoza'nın bu karşı çıkışının nedeni, varlık ve var oluşun Tanrı'nın istemesi ile değil doğası tarafından zorunlu olarak belirlendiğini düşünmesidir. Spinoza, varlık ve var oluşu zorunlu olarak belirleyen Tanrı'nın verili doğası olduğunu söyler.<sup>34</sup> Bu doğanın zorunlu olarak belirlediği, Tanrı'nın varlığı ve varlığının etkinliğidir. Bu nedenle de Tanrı'nın eylemleri doğası (özü) tarafından belirlendiği için irade özgürlüğünü değil zorunluluğu içerir.<sup>35</sup> Tanrı'nın eylemlerinin zorunlu olması, varlık ve var oluş arasında zorunlu bağ olduğunun da göstergesidir. Bu zorunlu bağ içerisinde varlık verili neden, var oluş da bu nedenin etkisidir. Bu bağda verili neden, belirleyen olarak etkiye neden olandır.<sup>36</sup>

Spinoza felsefesinde Tanrı'nın doğasının zorunlu olduğu için belirleyen olduğunun kabulü zorunlu olmayı gerektirir. Bu gerektirme içerisinde zorunlu olan belirler, zorunlu olmayan belirlenir. Tanrı'nın doğası, zorunlu olduğu için belirleyen, belirleyen olduğu için de yetkin olarak kabul edilir. Bu kabulden dolayı Spinoza, belirlenmiş bir şeyin kendisini belirlenmemiş kılamayacağını söyler.<sup>37</sup> Spinoza'nın burada söylediği, Tanrı'nın verili doğasından zorunlu olarak doğan her şeyin en yüksek yetkinlik ile üretilmiş olduğudur.<sup>38</sup> Gördüğümüz gibi belirleme üzerine kurulan yetkinlik kabulü, zorunluluk ve Tanrı'nın doğası kavramlarının birlikte kullanılmasının sonucudur. Spinoza felsefesi için bu kullanımın önemi varlık açıklamasında zorunluluk kavramını kullanma nedeninin belirleme kavramı olmadan anlaşılamayacak olmasıdır. Bu felsefe içerisinde zorunluluk kavramının kullanılma amacı belirleme kavramı ile gerçekleşir. Bu gerçekleşmediğinde bu felsefede zorunluluk kavramını kullanılmasının önemi yoktur. Zorunlu olmak, belirleyen olarak Tanrı'nın zorunlu ve özgür varlık olduğu açıklamasını yapar. Spinoza felsefesinde varlığın, zorunlu ve belirleyen olduğu kabulü, özgür olduğu kabulünün de nedeni olur.

### **Zorunlu olmak ve Özgür olmak**

Spinoza, özgürlük konusuna varlık açıklaması içerisinde özgür varlık kavramı ile yer açar. Var olmak ve etki etmek için zorunlu doğasından dolayı kendisinden başka bir nedeni gerektirmeyen varlık, özgür (libera) varlıktır.<sup>39</sup> Spinoza felsefesinde bu şekilde var olma nedenine sadece Tanrı sahip olduğu için bu tanım Tanrı'nın varlığını kapsar. Özgür varlık, zorunluluk ve Tanrı'nın doğası kavramlarının birlikte kullanılması sonucunda tanımlanır. İki kavramın birlikte kullanılması, Spinoza felsefesinde varlığı nedeni ile açıklamak için gereklidir. Bu gereklilik, varlık

<sup>33</sup>Steven Nadler, a.g.e., p.109-110.

<sup>34</sup>Benedictus Spinoza, a.g.e., E1.A3.

<sup>35</sup>Steven Nadler, a.g.e., p.110.

<sup>36</sup>Olli Koistinen, a.g.e., p.291.

<sup>37</sup>Benedictus Spinoza, a.g.e., E1.Ö.27.

<sup>38</sup>A.g.e., E1.Ö.33, Not 2.

<sup>39</sup>Benedictus Spinoza, a.g.e., E1.T.7.



açıklamasına neden gösterme ihtiyacından başka bir şey değildir. Bu felsefede söz konusu gereklilik, Tanrı'nın varlığı da dahil var olan her şeyin var olma ya da var olmamasının doğasında ya da dışında olan bir nedeni olduğu (*causa sui veratio*) kabulü ile yerine getirilir.<sup>40</sup> Böyle bir neden olduğu sürece bir şeyin var olmasını kendinde ya da kendi dışında engelleyen bir neden yoksa o şey zorunlu olarak vardır. Tanrı'nın varlığını kendinde ya da kendi dışında engelleyen bir neden olmadığı için de Tanrı zorunlu olarak vardır. Neden açıklaması, Tanrı'nın zorunlu varlık olmasının, doğasının zorunluluğuyla var olması ve davranması olduğunu ortaya koyar. Bu nedenden dolayı da Tanrı, doğasının yasalarına göre davranan ve kendi dışında başka bir şey tarafından zorlanmayan varlık olarak ispatlanır.<sup>41</sup>

Böylece Spinoza'nın varlık felsefesinde kullandığı neden açıklaması özgür varlık olmanın zorunlu varlık olmaktan kaynaklandığını göstermektedir. Bu gösterme, özgürlük kavramının zorunluluk kavramı ile açıklanmasıdır. Özgür olmak, zorunlu olmak ile gerçekleşen ve ifade edilen var olma durumudur. Bu var olma durumu sadece Tanrı'nın varlığı için söz konusudur. Bu nedenle zorunluluk kavramının kullanılması özgür varlığın, var oluş içerisinde değil varlık içerisinde ispatlanmasına neden olur. Zorunluluk, var oluş açıklamasında özgür varlığı değil zorlanmış olanı (*coacta*) ispatlar. Spinoza zorlanmış olmayı bir şeyin kendi dışında kendinden başka bir nedene bağlı olarak var olma durumu olarak tanımlar.<sup>42</sup> Tanımın gösterdiği şekliyle kendi dışında, kendinden başka bir nedenin zorlaması ile var olmak, zorlanmış olmaktır. Zorunluluk, var oluş açıklamasında, kendi nedeninin zorunluluğu değil kendi dışında bir nedenin zorlaması olarak kullanılır. Bu kullanım ile de zorunluluk, var oluş açıklamasında, zorlama kavramının kullanılmasına neden olur. Zorlama, bir şeyin var olmak için kendinden başka bir neden tarafından belirlenmektir.<sup>43</sup> Zorlamanın ortaya çıkardığı var olma, bir şey kendi başına var olamadığı için kendi dışında bir nedene ihtiyaç duymasidir.

Spinoza bu tanımların sonucunda var oluş içindeki tekilerin, Tanrısal doğanın zorunluluğunun belirlemesi içerisinde olduklarını söyler.<sup>44</sup> Spinoza felsefesinde belirlenmek bir şeyin var olmak için kendisi dışında bir nedeni gerektirmesidir.<sup>45</sup> Bu nedenle tekil bir şeyin var oluşu, gerektirdiği neden tarafından belirlenmektir. Spinoza, belirlenmenin, var olma ve eylemin belirlenmesi olduğunu söyler.<sup>46</sup> Belirlenme burada kendisi dışında bir nedeni gerektirmenin sonucu olarak gerektirdiği nedene bağlı olarak var olma ve eyleme durumudur. Bu nedenle varlık, kendi doğasının neden olmasından dolayı belirleyen, var oluş içerisinde olanlar ise kendi dışında Tanrı'nın varlığının doğası tarafından belirlenendir. Bunun sonucunda

<sup>40</sup>A.g.e., E1.Ö.11.

<sup>41</sup>A.g.e., E1.Ö.17.

<sup>42</sup>A.g.e., E1.T.7.

<sup>43</sup>A.g.e., E1.Ö.28.

<sup>44</sup>A.g.e., E1.Ö.29.

<sup>45</sup>A.g.e., E1.Ö.28, Tanıt.

<sup>46</sup>A.g.e., E1.Ö.28, Tanıt.

belirlemek kavramı bir karşıtlığa neden olur. Karşıtlık, belirlemenin özgür varlık olmayı, belirlenmenin ise bağımlı varlık olmayı ifade etmesidir.<sup>47</sup> Tanrı'nın doğasının zorunluluğu, kendisi belirlediği için varlığının özgür, var oluş içerisindeki tekilerin ise bağımlı varlıklar olma nedeni olur.<sup>48</sup> Bu zorunluluğun sonucunda tekiler, bağımlı varlıklar olarak zorunlu işleyiş içerisinde var olur ve varlıklarını sürdürürler. Tekilerin içinde bulunduğu zorunlu işleyiş, Tanrı'nın doğasının yasıdır. Bu nedenle tekilerin zorunlu işleyiş içerisinde olması, Tanrı'nın zorunlu doğasının belirlemesi içinde olduğunun ifadesidir.<sup>49</sup> Tanrı'nın belirleyen doğasının varlık ve var oluş yası olarak kabul edilmesinden dolayı belirlemek, Tanrı'nın yasının işleyiş şekli olur.

Spinoza, Tanrı'nın yasının belirleyen olduğunu özün güç olduğu kabulüne dayandırır.<sup>50</sup> Ona göre, Tanrı'nın gücü içinde olan her şey doğası tarafından kapsanır. Bu kapsama, varlığı ve varlığı dışındaki şeylerin var olmalarının ve eylemlerinin nedeninin Tanrı'nın gücü olduğunun ifadesidir.<sup>51</sup> Bu nedenle varlığının ve varlığı dışındaki tekilerin zorunlu olarak var olmalarını belirleyen Tanrı'nın gücüdür. Bu belirlemeden dolayı Tanrı'nın gücü varlığının ve diğer var olanların zorunlu yası olur. Zorunlu yasa varlık ve var olan her şeyin, var olma ve eylemde Tanrı'nın gücüne bağlı olduğunun ifadesi olur.<sup>52</sup> Tanrı'nın varlığı, zorunlu ve özgür varlık olarak tekiler ise zorlanmış ve bağımlı varlıklar olarak yasının içinde var olurlar Bunun sonucunda da sadece var olan tekiler değil Tanrı da varlığı ile doğasının zorunlu belirlemesine tabii olur. Ancak bu tabiiyet daha önce de söylediğimiz gibi özünden dolayı Tanrı'nın varlığının zorlanma değil zorunlu ve özgür varlık olmasına neden olur. Tanrı özüyle belirleyen varlığıyla belirlenendir. Özgür olmak özünden kaynaklandığı için Tanrı'nın varlığı özünden dolayı belirlense de özgürdür.

Bu nedenle de Spinoza felsefesinde belirleyen özünden dolayı zorunlu yasa içinde olmanın özgür olmak olduğu kabulü sadece Tanrı'nın varlığı içindir. Zorunlu yasa içerisinde Tanrı'nın varlığının özgürlüğü, özgür varlık ve eylemlerinde özgür olmasıdır. Tanrı'nın varlık ve eyleminde özgür olması, kendinde ve kendisiyle var olduğu için varlığının ve eyleminin nedeninin kendisi olmasıdır.<sup>53</sup> Tanrı'nın kendinde ve kendisiyle var olması da doğası gereği zorunlu olduğu için, Tanrı, varlığı ve eylemlerinde zorunlu olarak özgür varlıktır. Bu da Tanrı'nın doğasının zorunluluğundan dolayı özgür olduğunun söylenmesidir. Bu nedenle yukarıda söylediğimiz gibi Tanrı zorunlu yasa içerisinde özgür olan bir varlıktır. Spinoza bu noktada Tanrı'nın özgür varlık olmasının istemesi ya da özgür iradesiyle karar

<sup>47</sup>John Cottingham, a.g.e., p.167.

<sup>48</sup>Benedictus Spinoza, a.g.e., E1.Ö.36, Ek.

<sup>49</sup>A.g.e., E1.Ö.36, Ek.

<sup>50</sup>A.g.e., E1.Ö.34.

<sup>51</sup>A.g.e., E1.Ö.35.

<sup>52</sup>A.g.e., E1.Ö.33, Not 2.

<sup>53</sup>John Cottingham, a.g.e., p.167.

vermesi olmadığını özünün zorunluluğu içerisinde olmak olduğunu söyler.<sup>54</sup> Bu nedenle gücü de isteme ya da irade özgürlüğünü değil zorunlu olmayı içerir. Tanrı'nın gücü, kendi kendisini ve kendi dışındaki şeyleri zorunlulukla var olmaya belirleyendir. Tanrı, eylemlerine irade özgürlüğü ile karar verdiği için değil belirleyen güç (neden) olmaya zorunlu olduğu için özgür olur.

Spinoza felsefesinde özünden dolayı Tanrı, zorunlu olarak var olan ve eyleyen bu nedenle de zorunluluk içinde olan varlık olur.<sup>55</sup> Özden kaynaklanan zorunluluk, yasa içinde olmanın varlık için özgür olmak, var olanlar içinse bağımlı olmak olduğunu gösterir. Zorunluluk kavramının ifade ettiği yasa, varlık ve var oluş yasasının olduğu tarz ve düzende olduğundan başka türlü olabileceğinin düşünülmemesidir.<sup>56</sup> Spinoza bu nedenle Tanrı'nın doğasının yasasının zorunlu olduğu kabul edilmediği zaman varlık ve var oluşun olduğundan başka türlü olabileceğinin düşünülebileceğini söyler. Ama Ona göre felsefesinde Tanrı'nın yasasının zorunlu olduğunu düşünmemek olanaksızdır. Spinoza felsefesinde bu şekilde düşünmenin güvencesi, yasanın Tanrı'nın doğası olduğu kabulüdür. O halde Tanrı'nın doğası bu felsefede, zorunluluğun yasa olmasını ve zorunluluk yasasının olduğu tarzda olmasını belirleyendir.

Spinoza, bu söylediği ile zorunluluk kavramını neden ve işleyiş olarak Tanrı'nın doğasına bağlar. Zorunluluk kavramı, varlık için öz kavramı ile olan bağından dolayı ontolojiktir. Var olanlar için de varlığın zorunlu olmasından dolayı ontolojiktir. Varlık için, özünden dolayı ontolojik zorunluluk içkindir. Var olan tekil için, ontolojik zorunluluk, Tanrı'nın varlığından dolayı dışındadır.<sup>57</sup> Bu nedenle zorunluluğun ontolojik olması varlığın doğasıyla ilgili iken var olan tekil için dışında bir nedenle ilgilidir. Zorunluluk, varlık için özünün yasa, var olan içinse varlık nedeninin yasaıdır. Bu nedenle de zorunluluk yasa olarak varlığın doğasından dolayısıyla da varlık ve var olanlardan ayrılamaz. Varlık, zorunlu yasa içerisinde zorunlu varlık olarak yer alır. Var olan tekiler ise zorunluluk içerisinde belirlenmiş varlıklar olarak yer alır.<sup>58</sup> Spinoza'ya göre belirlenmiş olmak, doğası gereği zorunlu olmamaktır. Doğası gereği zorunlu olmayan kendi kendinin nedeni de olamayandır. Kendi kendinin nedeni olmayan da kendisiyle var olamayandır. Bu nedenle var olmak için kendi dışında, kendinden başka bir nedene ihtiyacı olan tekilerin var olması kendilerinin değil Tanrı'nın neden olmasının sonucudur.

Bu nedenle Spinoza tekil şeylerin doğası gereği var oluşu içermediklerini söyler.<sup>59</sup> Tanrı, neden olarak tekileri zorunlu olarak var olmaya belirler. Tekiller bu belirlenmeden dolayı var olurlar. Bu da daha

<sup>54</sup>Benedictus Spinoza, a.g.e., E1.Ö.36, Ek.

<sup>55</sup>A.g.e., E1.Ö.35.

<sup>56</sup>A.g.e., E1.Ö.33, Tanıt.

<sup>57</sup>Micheal Griffin, "Necessitarianism in Spinoza and Leibniz", Cambridge University Press, 2008, p.81.

<sup>58</sup>Benedictus Spinoza; a.g.e., E1,Ö.29.

<sup>59</sup>Micheal Griffin, a.g.e., p.81.

öncede söylediğimiz gibi zorunlu varlığın zorlamasıyla var olmaktır. Tekillerin zorlama olması zorunluluğun içerisinde var olmaktır. Bu nedenle zorunluluk sadece Tanrı'nın varlığı için özgür olmaya neden olur. Spinoza felsefesinde zorunluluk, varlık açıklamasında özgürlük konusuna yasa ve işleyiş olarak değil sadece özgür varlık olarak yer açar. Özgür varlık olmak Tanrı'nın özünden kaynaklandığı için özülle ilgilidir. Bu ilgiden dolayı varlık için özgür olmak ontolojiktir. Kendinin nedeni olmak özgür olarak var olmak olduğu için, öz, Tanrı'nın özgür varlık olmasının nedeni. Ancak var oluş açıklamasında özgürlük ne yasa ne de varlık olarak söz konusu değildir. Bunun nedeni Spinoza'nın, Tanrı'yı zorunluluk ile var olan ve eyleyen varlık olarak ispatlama isteğidir. Ancak böyle bir varlık olarak kabul edilen Tanrı'nın belirleyen olduğunu düşünür. Spinoza Tanrı'nın belirleyen olmasını sadece belirleyen varlığın özgür olduğunu düşündüğü için onaylar. Spinoza'nın isteği Tanrı'yı zorunlu olduğu için belirleyen ve belirlediği için özgür varlık olarak ispatlamaktır.

### SONUÇ

Spinoza'nın varlık felsefesi, varlığın doğasını açıklar. Bu açıklama varlığın Tanrı olarak ispatıdır. Bu ispat doğasından dolayı varlığın Tanrı'dan başka bir şey olamayacağını gösterir. Varlığın doğası 'kendi kendisinin nedeni' olmaktır. Sadece Tanrı'nın doğası kendi kendisinin nedeni olduğu için varlık, Tanrı'dır. Spinoza'nın varlık felsefesinin Tanrı'nın varlığının açıklanması olma nedeni, Tanrı'nın varlığı ile var oluş içindeki varlıkların farkını ortaya koymaktır. Bu fark varlık ve var olan ayrımıdır. Spinoza varlık ve var olan ayrımını zorunlu ve özgür olmak temelinde yapar. Bu felsefede ancak bu ayrım ile zorunlu ve özgür olmanın sadece Tanrı'ya özgü olduğu açıklanır. Spinoza varlık ve var oluş ayrımını kendinin nedeni olmak üzerinden açıklar. Tanrı'nın doğası varlığının nedeni. Bu nedenle Tanrı'nın varlığının kendisinden başka bir nedene ihtiyacı yoktur. Varlık kendinin nedeni olduğu için zorunlu ve özgürdür. Var oluş içindeki varlıklar kendinin nedeni olmadığını için olumsal ve bağımlı varlık olarak ispatlanır. Tanrı'nın varlığının kendi nedeni olması doğasının içkin neden olduğu kabulünün sonucudur. Var oluş içindeki varlıklar kendi nedeni olmadığını için nedeni kendi dışındaki Tanrı'nın varlığıdır. Öz sadece Tanrı'nın varlığı için söz konusudur. Bunun sonucunda da öz içkin neden olarak tanımlanır.

Spinoza'nın varlık felsefesinde özün içkin neden olarak tanımlanmasının iki önemli sonucu vardır. Birincisi, içkin neden kabulünün sonucu olarak varlık kendisi ile açıklanır. Varlık kendisi ile açıklandığı için öz ve varlığın bir ve aynı şey olduğu söylenir. Spinoza felsefesinde varlık kendisi ile açıklanmadığı zaman zorunlu ve özgür varlık olarak ispatlanamaz. Öz ve varlığın aynı şey olduğu söylenmediğinde özün varlığa zamansal değil mantıksal olarak öncel olduğu kabul edilemez. Spinoza varlığı mantıksal olarak açıklamak istediği için özün mantıksal olarak öncel olduğunu kabul eder. Spinoza'nın mantıksal olarak açıklamak istediği Tanrı'nın ontolojik olarak kendi nedeni olduğudur. Bu da ancak özün içkin neden olarak kabul edilmesi ile olanaklıdır. Tanrı'nın varlığını açıklamak için öz kavramından başlamak zorunludur. Böylece Spinoza felsefesinde

varlığın zorunlu varlık olarak ispatı, mantıksal bir ispattır ve öz kavramı kabul edilmeden yapılamaz. Öz kavramından başlamak zamansal olarak mümkün olmadığı için mantıksal olarak başlanır. Spinoza, mantıksal öncel kabulü ile öz varlık arasına zamansal öncelliğin girmesini engeller. Bunun sonucunda da varlık açıklamasında özün ontolojik neden olduğunu mantıksal açıklama ile gösterir.

Mantıksal açıklama içerisinde varlık tanımı, öz tanımdan sonra ve ona bağlı olarak yapılır. Buradaki açıklamanın yöntemi dedüksiyondur. Dedüksiyon ile varlık tanımı öz tanımından çıkar. Özün, kendi kendinin nedeni olduğu tanımından zorunlu varlık tanımı çıkar. Öz, mantıksal öncel olarak varlığı var olmaya belirler. Bu belirleme, varlığın, mantıksal determinizm içerisinde açıklanmasına neden olur. Bu determinizm ile Spinoza felsefesinde öz, Tanrı'nın varlığının, Tanrı'nın varlığı da var oluşun belirleyen nedeni olarak ispatlanır. Böylece varlığın mantıksal olarak ispatı, Tanrı'nın doğasının yasaının ne olduğunu açıklar. Tanrı'nın doğası, varlık ve var oluşu var olma ve belirli tarzda var olmaya belirlemesidir. Bu belirleme, Tanrı'nın doğası olduğu için zorunludur. Spinoza Tanrı'nın doğası tarafından var olma ve belli bir tarzda var olmaya belirlenen bir şeyin kendisini belirlenmemiş kılamayacağını söyler. Spinoza'nın bu söylediği Tanrı'nın doğasının yasaının varlık ve var oluş için zorunlu olduğudur. Bu da zorunlu olanın zorunluluğudur. Bu kullanımın sonucunda zorunluluk, Spinoza felsefesinde ontolojik olur. Zorunluluk, ontolojik olarak varlığın kendi nedeni olması ve kendi nedeniyle çıkışını açıklar. Bu açıklama Tanrı'nın doğasının aynı zamanda güç olarak kabul edildiğinin ifadesi olur. Bu nedenle Tanrı'nın doğası, özü ya da gücü kavramları ile zorunlu olanın, zorunlu bir şekilde çıkışı açıklanır.

Spinoza felsefesinde zorunluluk, Tanrının doğasının kendini gerçekleştirmesidir. Bu gerçekleştirmeden dolayı Tanrı'nın varlığı zorunlu ve özgür olarak ispatlanır. Böylece Tanrı'nın varlığı, doğasının zorunluluğu ile özgür olmayı ifade eder. Zorunluluk ile özgür olmak zorunlu olarak belirlemektir. Tanrı'nın doğası belirleyen olduğu için, bu doğanın zorunluluğu deterministtir. Bu da gösterir ki Spinoza, felsefesinde zorunluluğun determinist olmasını istediği için, zorunluluğun özgür olmayı ifade ettiğini kabul eder. Zorunluluğun özgür olmaya neden olduğunu kabul etmek determinizmin, varlık açıklamasında, özgür olmaya neden olduğunu kabul etmektir. Spinoza felsefesi için determinizm ile belirleyen olmak özgür olmak için yeterlidir. Bu nedenle varlık açıklaması, varlığın, zorunlu determinizm içerisinde nasıl özgür olduğunun açıklanmasıdır. Determinizmin özgür olmayı açıklaması sadece varlık için geçerlidir. Var oluşu determinizm ile açıklamak ise özgür olmayı değil bağımlı olmayı verir. Burada determinizm, zorunlu değil zorunluluğun zorlamasıdır. Bu determinizmden dolayı var olan varlıklar, zorunlu değil zorlanma olarak kabul edilirler.

Böylece bu felsefe içerisinde zorunluluğun determinizmi, belirlemek ve özgür olmak, zorunluluğun zorlaması ise belirlenmiş ve bağlı olmaktır. Zorunluluğun determinizmi ile özgür olmak sadece Tanrı için söz konusudur. Spinoza felsefesinde zorunluluk kavramı, determinizm ile varlık ve var oluşun ne olduğunu açıklar. Bu belirleme varlığın zorunlu ve özgür

olduğunu var olanın ise zorlanma ve bağlı olduğunu açıklar. Spinoza bu açıklama ile zorunluluğun hangi anlamda özgürlük hangi anlamda zorlanma olarak kabul edildiğini gösterir. Bu da Spinoza felsefesinde zorunluluğun varlık açıklaması dışında özgür olmaya neden olamayacağını gösterilmesidir.

### **KAYNAKÇA**

- Cottingham, J. (1988), *A History of Western Philosophy: The Rationalists*, Oxford University Press
- Hermann, D. (1986) *Conceptions of Philosophical Method in Spinoza: Logica and Mos Geometricus*, *The review of Metaphysics*, Vol.40, No. 1.
- Deveaux, S. (2003) "The Divine Essence and the Conception of God in Spinoza", *Synthese*, vol.135.
- Friedman, J. (1986) "How The Finite Follow From The Infinite in Spinoza's Metaphysical System", Vol.69, No.3.
- Gareet, D. (1979) "Spinoza's Ontological Argument", *The Philosophical Review*, vol.88. No.2 (Apr,1979).
- Griffin, M. (2008), *Interpreting Spinoza Critical Essay*, "Necessitarianism in Spinoza and Leibniz", Cambridge University Press.
- Koistinen, O. (2003) "Spinoza's Proof of Necessitarianism", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol.67.
- Nadler, S. (2006) *Spinoza's Ethics An Introduction*, "On God: necessity and determinism", Cambridge University Press.
- Thilly, F.- Wood, L. (1964) *A History of Philosophy*, Holt Rinehart and Winston Inc.
- Spinoza, B. (1996) *Törebilim*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları.

# SCHELLING ON EVIL

Hüseyin Fırat ŞENOL\*

## Abstract

*This paper might be considered an attempt to exhibit the original and unique aspects in Schelling's consideration of the problem of evil within the framework of post-Kantian and post-Enlightenment thought. Fulfilling such a task requires, first of all, an elaboration of the influences on Schelling and of his own motivations concerning the problem of evil, while considering the impacts of Freiheitsschrift on his own philosophy and on later thought; second, a rather long summary of Schelling's Freiheitsschrift, and third, a comparison of some of the ways in which Kant and Schelling had taken up the problem of evil. Doing so will provide us with the opportunity to take notice of Schelling's ambition to overcome the mentality which he finds himself in odds with as regards the problem of evil, and hence to emphasise better the original aspects in his thought; and such a task is believed to be fulfilled best through a consideration of Kant-with regard to a comparison on the problem of evil-who manifested thoughts both in compliance and in opposition with the Enlightenment.*

**Key words:** Schelling, the problem of evil, Kant, Freiheitsschrift, human nature, free will, freedom of choice

## (Schelling'de Kötülük Sorunu)

### Özet

*Bu yazı, Schelling'in, kötülük sorununu ele alış konusunda, daha çok Kant ve Aydınlanma sonrası düşünüş içerisindeki özgün ve biricik olduğu yönleri ortaya koyma denemesi olarak görülebilir. Böylesi bir denemenin gerçekleşmesi için, ilkin Schelling üzerindeki etkiler ve kötülük sorunu konusunda Schelling'in kendi motivasyonu-Freiheitsschrift adlı yapıtının hem kendi felsefesinin bütününe hem de sonraki düşünüşlere etkisini de göz önünde tutarak- ele alınacak; ikincileyin, Freiheitsschrift'in geniş bir özeti eşliğinde sorunu Schelling'in nasıl kavradığının görülmesine çalışılacak; son olarak da kötülük sorununu ele alış biçimlerindeki bazı yönler bakımından Schelling'in düşünceleri, Kant'ın düşünceleriyle karşılaştırılacaktır. Böylelikle, Aydınlanma düşüncesine hem uygun hem de aykırı sayılabilecek düşünceler üreten Kant'ın-kötülük sorunu hakkındaki bir karşılaştırma bağlamında-ele alınması yolu izlenerek, Schelling'in, yer yer kendisini bir hesaplama içinde bulduğu bir zihniyeti aşma atılımı da gözden kaçmamış olacak ve onun düşüncesindeki özgün unsurlar daha iyi vurgulanacaktır.*

**Anahtar sözcükler:** Schelling, kötülük sorunu, Kant, Freiheitsschrift, insan doğası, özgür istenc, seçim özgürlüğü

---

\* Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi  
E-Mail: hfsenol@anadolu.edu.tr

It is possible to argue that Schelling is the only philosopher among the German Idealists, who had taken up the problem of evil seriously and thoroughly. Despite the fact that German Idealists had many in common with Kant, and that Schelling too was influenced by Kant concerning the problem of evil, influences on Schelling and his motivation to take up the problem of evil cannot be limited to those of Kant. Moreover, Schelling could be argued to be more self-consistent, as well as, to have considered the problem from a broader perspective, given his defence of the implications of his views on evil.

The steps to be taken within the framework of this essay are, first, to give an account of the influences on Schelling and his own motivations concerning the problem of evil while elaborating the impacts of *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*-in short, *Freiheitsschrift* [from now on, *FS*] (*Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*) on his own philosophy and on later thought; second, to provide a rather long summary of *FS* and, to conceive the problem of evil from Schelling's viewpoint; and third, to compare some of the ways in which Kant-the inspiring philosopher of German Idealism- and Schelling had taken up the problem of evil, in order to emphasise that Schelling had a more distinct and unique standpoint, as regards the given problem. It should also be stated here that Kant is chosen as a philosopher whose thoughts generally reconcile with those of the Enlightenment in spite of some divergences, in order to make room for Schelling's ambition to challenge the Enlightenment ideals, regarding the problem of evil.

Schelling's *FS* is considered by some thinkers as "the most titanic work of German idealism"<sup>1</sup>. Schelling intended to tackle the problem of radical evil in this article, as well as to give an account of human freedom, and to set the philosophical grounds necessary to make room for freedom, especially against determinism, and/or fatalism. The first few pages might be considered a clue for pointing out that Schelling is engaged in arguing against Spinozism, a position which had been a target for philosophers in Germany for decades. But this should not be interpreted in a way that Schelling's fundamental motive was to reject all the implications of Spinoza's thought. His project was more of overcoming a confusion which came along with Spinoza's legacy, while allowing room for freedom.

In *FS*, Schelling takes up the issue of pantheism, concerned to refute the idea that it necessarily leads to fatalism, so negating human freedom. Erasing the distinction between nature and God puts Schelling into a closer connection with Spinoza. However, as Hedley suggests, Schelling has tried to overcome the Spinozean distinction between *natura naturans* (dynamic) and *natura naturata* (passive); due to his intention to locate the fatalism in Spinoza, or the Spinozean formulation of pantheism or monism<sup>2</sup>.

On Andrew Bowie's view, what *FS* takes as a central issue is "...a non-reductionist account of the relationship of thinking to being. Spinoza's

---

<sup>1</sup> J. Laughland, *Schelling Versus Hegel: From German Idealism to Christian Metaphysics*, Ashgate, UK, 2007, p. 38.

<sup>2</sup> D. Hedley, *Coleridge, Philosophy and Religion: Aids to Reflection and The Mirror of the Spirit*, Cambridge University Press, UK, 2000, pp.79-80.



system [...] is seen as 'one sidedly realistic' (in the sense of 'materialist'), and as in need of completion by an 'ideal' aspect in which 'freedom reigns'..."<sup>3</sup>.

During the process of writing *FS*, Schelling was influenced by Franz Xaver von Baader and the writings of Jakob Böhme, too. In fact, *FS* contains explicit references to Baader's doctrine of evil, and to Böhme's schematic creation myths, and uses the term "theosophy" (Paola Mayer carries out a detailed analysis of Böhme's thought on Schelling's argument in the *FS*<sup>4</sup>).

When philosophy of religion is a perspective of consideration, we should not ignore Schelling's motivation to show the compatibility of an account of radical choice of moral character with a philosophical system along the lines mapped out in *The Critique of the Power of Judgment*, in other words, "to pull off the reconciliation" which Kant could not do<sup>5</sup>.

The major themes in *FS* could be said to be the existence of evil and the emergence into reason. Schelling offers a solution to the first, an old theological cliché, shortly cut "evil makes arbitrary choice possible". But this will definitely lead us to consider a challenge, namely, that God Himself makes room for evil. A modern reader of Schelling, namely Harald Høffding, argues thus:

" [...] Schelling attempts to show that we are only justified in conceiving God as a personal being if we posit an original antithesis within the absolute, within the essence of the Deity,-a dark irrational ground which becomes purified and harmonised...in the course of the life-development of the Divine Being [...] All evil consists in a striving to return to the chaos out of which the order of Nature has proceeded."<sup>6</sup>

Schelling's *FS* might also be seen as the beginning of his criticism toward his friend, G.W.F. Hegel, and a milestone in his own philosophical stages-marking a transition from the stage of *Identity Philosophy* to a *Philosophy of the Ages of the World (Weltalter)*<sup>7</sup>. Bowie argues that, another motivation for Schelling in writing *FS* had been justifying his pantheistic position<sup>8</sup>.

It is possible to argue that evil should be seen as active, both in God and all other created by Him; however, in Mayer's view, we must bear in mind the following distinction: evil can not stray out of its place, but in

---

<sup>3</sup> A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*, Routledge, London, 1993, p. 94.

<sup>4</sup> P. Mayer, *Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Böhme: Theosophy, Hagiography, Literature*, McGill-Queen's University Press, Montreal and Kingston, 1999, pp. 197-209.

<sup>5</sup> M. Kosch, *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*, Clarendon Press, Oxford, 2006, p. 91. However, according to Michelle Kosch, Schelling is unsuccessful in fulfilling this task, and, this causes problems in the interpretations of *FS* (see *ibid*).

<sup>6</sup> H.Høffding, *History of Modern Philosophy II*, trans. B.E. Meyer (2 vols.), London, 1900, p. 171.

<sup>7</sup> A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*, Routledge, London, 1993; A. Bowie, "Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward N. Zalta (ed.), 2010. [URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/schelling/>]

<sup>8</sup> *Ibid*.

human beings, it may-and perfectly does-exceed its role of basing self-hood<sup>9</sup>. These thoughts surely remind us of Kant's "radical evil", which had first been known to us in *Religion Within The Boundaries of Reason Alone*. Concerning radical evil, John W. Cooper says: "Either evil is unreal or God is its cause. Schelling's solution to this perennial problem is to view God's freedom as the possibility of evil and human freedom as responsible for the actuality of evil"<sup>10</sup>.

According to Courtine, developing further the idealist conception of freedom in Immanuel Kant and Johann Gottlieb Fichte, which he had considered as undeveloped, and, the wish to "...absent a cleaner break with the rationalist systems of Spinoza and Gottfried Leibniz, and a distinctive theory of its human element" could also be counted as motivations for Schelling to write *FS*<sup>11</sup>.

Now, we will see the problem of evil within the summary of *FS*<sup>12</sup>. Schelling takes the start by stating the traditional view that system excludes individual freedom; but on the contrary it does have "a place in the universe"; and considers this as a significant problem to solve<sup>13</sup>. The solution to the problem requires some clarifications and rejections of some formulations, such as that of Spinoza<sup>14</sup>. The issues of pantheism and fatalism should be reconsidered<sup>15</sup>.

Subsequently, the pantheist and rationalist systems of Spinoza and Leibniz are taken up and debated, with regard to the new philosophical perspective of Schelling<sup>16</sup>. He goes on by considering German idealism versus French atheistic mechanism as well as Fichte's *Wissenschaftslehre*<sup>17</sup>. The exposition and evaluation of the philosophical legacy is continued with the claim that idealism had not displaced pantheism<sup>18</sup>.

The crucial arguments concerning freedom and the possibility of evil start at *FS*, 352: Schelling points out that the real conception of freedom lies in the possibility of good and evil<sup>19</sup>. This is followed by a critique of the abstract conception of God; and of his own *Naturphilosophie*<sup>20</sup>. The next step is an attempt to show the ground of God and light<sup>21</sup>.

Schelling's critique of immanence, and his consideration of how

<sup>9</sup> P. Mayer, *Jena Romanticism...*, 1999, pp. 198-199.

<sup>10</sup> J.W. Cooper, *Panentheism: The Other God of the Philosophers*, Baker Academic, USA, 2006, p. 99.

<sup>11</sup> J.-F. Courtine, "Schelling", *A Companion to Continental Philosophy*, Simon Critchley, William Ralph Schroeder (editors), Blackwell, Wiley, 1999, pp. 86-87.

<sup>12</sup> The numbers given are shown in the Gutmann translation in the *margins*, and will be used in this paper as well. See F.W.J. von Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809, (*Of Human Freedom*), translation with critical introduction and notes by James Gutmann, Open Court, Chicago, 1936 (*FS*, in the text and footnotes).

<sup>13</sup> F. W. J. Schelling, *FS*, 336-338.

<sup>14</sup> *Ibid*, 338-343.

<sup>15</sup> *Ibid*.

<sup>16</sup> *Ibid*, 343-348.

<sup>17</sup> *Ibid*, 348.

<sup>18</sup> *Ibid*, 349-352.

<sup>19</sup> *Ibid*, 352-355.

<sup>20</sup> *Ibid*, 356-357.

<sup>21</sup> *Ibid*, 357-358.

Baader conceives the problem of evil make us think that ethics and/or freedom is not the only framework within which the problem of evil will be considered<sup>22</sup>. This part of *FS* is also where Schelling expresses his objection to evil having a subjective meaning, as well as to an excessive form of philanthropism:

“If one assumes, however, that sensibility or the passive attitude toward external impressions produces evil actions with a sort of necessity, then the human being himself would have to be passive in them (viz. evil actions),-i.e. evil would have no meaning with respect to the person, that is, subjectively-and since what follows from a natural determination also cannot be evil, (evil) would have no meaning at all”<sup>23</sup>.

One might also find out that Schelling is in an attempt to link his optimistic position (even on evil) to the rationalism of contemporary moral psychology, in particular, to the Kantian and post-Kantian idealist inclinations of linking freedom with reason<sup>24</sup>.

The discussion is carried on with an emphasis on the relation between God and the problem of evil with the following issues: 1. Evil is necessary for God’s revelation (this part also implies the actuality of evil)<sup>25</sup>; 2. The irrational element in organic beings; disjunction of light and darkness<sup>26</sup>; 3. Golden Age<sup>27</sup>; 4. Actuality of Evil in Man<sup>28</sup>.

Since the problem of evil is taken up with regard to the thesis that freedom lies in the possibility of good and evil both, the direction of the inquiry turns back on freedom: Schelling formulates a formal conception of freedom<sup>29</sup>. As he is a German Idealist, it would be misleading to think that Schelling ignored a consideration of how idealism defines/conceives freedom<sup>30</sup>. A typical German Idealist, such as Fichte, would consider human being as a being of action, more than a being of consciousness or reason. It seems that Schelling is-in a sense-still under the influence of Kant and Fichte, while he argues that man’s being consists of his own deeds:

“The human being’s essence is essentially *his own act*... In the original creation, the human being is an undecided being...only he can decide himself. But this decision cannot happen in time; it happens outside of all time and therefore together with the first creation (though as an act different from it)...The act through which his life in time is determined does not itself belong to time, but rather to eternity: nor does it precede life temporally, but goes

---

<sup>22</sup> Ibid, 359-373.

<sup>23</sup> Ibid, 371-372.

<sup>24</sup> M. Kosch, *Freedom and Reason...*, 2006, p. 92.

<sup>25</sup> F. W. J. Schelling, *FS*, 373-376.

<sup>26</sup> Ibid, 376-377.

<sup>27</sup> Ibid, 379-380.

<sup>28</sup> Ibid, 381.

<sup>29</sup> Ibid, 382-383.

<sup>30</sup> Ibid, 383.

through time (untouched by it) as an act that is by nature eternal"<sup>31</sup>.

However, the absoluteness of God in his system and influences from his *Naturphilosophie* period makes him consider predestination, as well as freedom<sup>32</sup>.

Schelling goes on with stating the general possibility of evil and inversion of the place of selfhood<sup>33</sup>. After doing so, he takes up God's freedom; and it is this very section in the essay that we are inclined to question whether God might be considered as the ground of evil<sup>34</sup>. After a short break with a consideration of Leibniz<sup>35</sup> on laws of nature<sup>36</sup>, Schelling continues with his remarks on God: 1. That God is not a system, but a life; finite life in man<sup>37</sup>, 2. That God brought forward order from chaos<sup>38</sup>, and, 3. That even history is incomprehensible without a concept of a humanly suffering God<sup>39</sup>. The third remark is again an invitation to further questioning: is this the purpose of the creation of human being? The final thesis put forward on evil by Schelling, is that it is a parody<sup>40</sup>.

After giving a rather long summary of Schelling's conception of the problem of evil as well as the influences on his thought, it is a good idea to compare the perspectives of Schelling and Kant on evil as stated above. For instance, the comparison could be started by stating that the shared viewpoint between these two philosophers includes an analysis of the problem on moral grounds.

The major works in which Kant and Schelling had taken up the problem propose a rather surprising content, given the titles of their works. That is, Kant puts the emphasis more on the actions of the agent in an essay whose title suggests an inclination towards a philosophy of religion—where we are more likely to face problems like the existence of and/or the rationality to believe in a God (*Religion Within The Boundaries of Mere Reason*); whereas Schelling considers the problem of evil from a variety of perspectives, including metaphysical, theological, epistemological, and so on, in an inquiry whose title proposes an analysis of human freedom (*Of Human Freedom-or FS*). However, the emphases put on the various aspects and implications of the problem of evil vary.

What is worthy of talking about the first two chapters of Kant's *Religion Within The Boundaries of Mere Reason*, from Erik Hanson's perspective, is that Kant addresses this phenomenon in a way that had not been done by his Enlightenment predecessors: The failure of human moral agents to observe the moral law is symptomatic of a character or disposition

---

<sup>31</sup> Ibid, 385-386.

<sup>32</sup> Ibid, 387-388.

<sup>33</sup> Ibid, 389-393.

<sup>34</sup> Ibid, 394-395.

<sup>35</sup> Leibniz is a philosopher whose views could not be underestimated concerning the problem of evil. Schelling takes his views into account in the *FS*, but they will not be extensively referred here, since this essay limits itself to Schelling's considerations of the problem of evil.

<sup>36</sup> F. W. J. Schelling, *FS*, 396.

<sup>37</sup> Ibid, 399.

<sup>38</sup> Ibid, 402.

<sup>39</sup> Ibid, 403.

<sup>40</sup> Ibid, 409-411.

(*Gesinnung*) that has been corrupted by an innate propensity to *evil*, which is to subordinate the moral law to self-conceit. Because this propensity corrupts an agent's character as a whole, and is the innate "source" of every other evil deed; therefore it may be considered "radical."<sup>41</sup> However, this propensity can be overcome through a single and unalterable "revolution" in the mode of thought<sup>42</sup>. Kant's account of radical evil demonstrates how evil can be a genuine moral alternative despite the fact that it is also an innate condition. Given the general optimism of the Enlightenment era, Kant's view can be considered revolutionary<sup>43</sup>.

Despite the fact that Kant's views on evil could be considered revolutionary-like Hanson claims, the views Kant shares with the Enlightenment thought as expressed in, say, his *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch* (1795) which also had big impacts upon German Idealism, direct us towards a universal goal for humankind where only will to the good makes sense; that is to say, the Kantian view-when seen from a broader perspective-seems to make room only for "one determination of the will", namely "...will to the good"<sup>44</sup>. Schelling too was aware of the vulnerability of the Kantian context with regard to the explanation of evil. On his view, one can try to give an explanation of evil in two ways regarding the Kantian context; but both are subject to failure: 1. By claiming that inclinations of sensations overcome the intellectual principle, 2. By asserting that the intellectual principle permits the impulses of sensation to precede itself. The former leads to saying that evil is pure passivity, while the latter, to saying that it is impossible to think of evil; and bearing these in mind, Schelling is right to ask "...why does [the intellectual principle] not exercise its power?"<sup>45</sup>

Compared to Kant, Schelling seems to be a better defender of the implications of his view-as Kosch rightly argues; when he formulates the "formal" essence of freedom as the "...independence of determination by anything outside oneself, coupled with determination by one's own essential character, where such character is defined by an arbitrary choice for good or evil"<sup>46</sup>. Another issue to take notice of is Schelling's presentation of evil: "...Evil is rebellion against one's place in the cosmic order. It is a striving up to make oneself, as particular creature, the centre of the universe-the 'insolence of wanting to be everything'"<sup>47</sup>.

The final remarks on Schelling suggest an emphasis on his uniqueness within the history of philosophy: Schelling is the one to change the account of transcendental spontaneity-a legacy of both Kant and Fichte-by adding a layer of indeterminacy in the constitution of moral character; moreover, he is the one who shows us that it is necessary to give up the claim of the totality of the order and/or rational determination in order to make room for evil; that is, evil requires the introduction of some degree of

---

<sup>41</sup> E. Hanson, "Immanuel Kant: Radical Evil", in <http://www.iep.utm.edu/rad-evil> (ISSN: 2161-0002)

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> M. Kosch, *Freedom and Reason...*, 2006, p. 92.

<sup>45</sup> F. W. J. Schelling, *FS*, 372; Kosch, *ibid*.

<sup>46</sup> M. Kosch, *Freedom and Reason...*, 2006, p. 96.

<sup>47</sup> F. W. J. Schelling, *FS*, 391.

chaos<sup>48</sup>.

However, even a commemoration of a thought of chaos is sufficient to be in conflict with the Enlightenment ideals of human being and of social order. So, Schelling could also be argued to be the unique philosopher among the German Idealists, who boldly questioned the popular generalisations and/or judgments of Enlightenment thought.

## REFERENCES

### Primary

*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809, (*Of Human Freedom*), translation with critical introduction and notes by J. Gutmann, Chicago: Open Court, 1936 (FS, in the text).

### Secondary

- Bowie, A. (1993). *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*, London: Routledge.
- Cooper, J.W. (2006). *Panentheism: The Other God of the Philosophers*, USA: Baker Academic.
- Courtine, J.-F. (1999). "Schelling", in *A Companion to Continental Philosophy*, Simon Critchley, William Ralph Schroeder (editors), Wiley: Blackwell.
- Hedley, D. (2000). *Coleridge, philosophy and religion: Aids to reflection and the mirror of the spirit*, UK: Cambridge University Press.
- Høffding, H. (1900). *History of Modern Philosophy*, trans. B.E. Meyer (2 vols.), London.
- Kosch, M. (2006). *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*, Oxford: Clarendon Press.
- Laughland, J. (2007). *Schelling Versus Hegel: From German Idealism to Christian Metaphysics*, UK: Ashgate.
- Mayer, P. (1999). *Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Böhme: Theosophy, Hagiography, Literature*, Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.

### Online

- Bowie, A. "Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/schelling/>
- Hanson, E. "Immanuel Kant: Radical Evil", in <http://www.iep.utm.edu/rad-evil/> (ISSN: 2161-0002).

---

<sup>48</sup> M. Kosch, *Freedom and Reason...*, 2006, pp. 102-103.

# “HAYVAN”DA VE “İNSAN”DA SALDIRGANLIK ÜZERİNE PSİKOLOJİK VE FELSEFİ BİR İNCELEME

Sibel KIRAZ\*

## ÖZET

*Bu çalışma saldırganlığın kendisi, kaynağı, nedeni, amacı, aracı, işlevi ve kuramsal temelleri arasındaki ilişkiyi açık ederek onun özünü ortaya koymaya çalışırken saldırganlık üzerinden bir “insan”, “hayvan” karşılaştırması sunacak biçimde yapılandırılmıştır. Saldırganlığın olumlanma sınırının belirlenmesine katkı sağlamayı amaçlayan bu çalışmada “insan” ve “hayvan” arasındaki fark kah ortadan kaldırılmakta kah belirginleştirilmekte ve Freud’un saldırganlık kuramı temelinde Sokrates’in ölümüne bir yorum getirilmektedir.*

**Anahtar Sözcükler:** Saldırganlık, insan, hayvan, Freud, ölüm, Sokrates

## (A Psychological and Philosophical Inquiry into the Agression of “Animal” and “Human”)

## ABSTRACT

*This article has been structured to present a comparison between “human” and “animal” in terms of agression, while seeking to reveal the essence of agression, having articulated the relationship between agression itself, and its source, motives, aim, means, function and theoretical foundations. In this work, which aims at contributing to define the extent of affirmation, the difference between the “human,” and “animal” sometimes disappears, and becomes evident at others; and it has been sought to make a remark on the death of Socrates on the basis of Freudian theory of agression.*

**Key Words:** Agression, human, animal, Freud, death, Socrates.

---

\* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi doktora öğrencisi

*Ve bu faşizm nasıl olursa olsun  
hayvanın, hatta insanın içindeki  
hayvanın aşağılanmasıyla  
başlamaktadır. Gerçek idealizm (das  
echter Idealismus) insandaki hayvanın  
ya da insanın hayvani davranışının  
aşağılanmasını içermektedir.*

Adorno\*

Saldırganlığın -bitkileri konuyu sınırlandırma amacıyla bu çalışmanın kapsamı dışında tutarak-\*\* canlıya özgü olduğu söylenebilir. Her ne kadar anlatım ve anlaşılabilirlik bakımından kolaylık sağlayacağını düşünerek “hayvan” ve “insan” kavramlarını sanki aralarında tam bir ayırım yapmış gibi kullansam da “...“hayvan” kavramıyla, hayvana uygulanan şiddet başlar...”<sup>1</sup> diyen, hayvan ve insan arasında yapılan ayırımı sorgulayıp eleştiren Derrida’nın bu konuda işaret ettiği sorunları değerli buluyorum.

Saldırganlık söz konusu olduğunda - insan düşünen hayvandır, insan politik hayvandır gibi - hayvan ve insan arasında özsel bir ayırma vurgu yapan bir yargıda bulunmak mümkün değildir çünkü saldırganlık ne hayvana ne de insana özgüdür, hayvan da insan da saldırır. İnsan için saldırmayan hayvan denemeyeceğine göre bu durumda irdelenebilecek olan hayvandaki saldırganlıkla insandaki saldırganlığın farkı ya da farkları olabilir. Bu konuya çalışmanın ilerisinde değineceğim.

“Herhangi biri her zaman insanın *betise*’sinden bahsedebilir, bazen de onların hayvansılıklarından; burada hayvanın [*bete*]’ hayvansılığından ya da *betise*’sinden hiç bir anlamda bahsedilemez...”<sup>2</sup> İnsanı aşağılamak için ona hayvan ya da hayvan gibi derken belki de aynı zamanda insanın bir anlamda hayvan

\* Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, Edited by Marie-Luise Mallet, Fordham University Press, Newyork 2008, s. 108 (Bu sözler Adorno ve ve Horkheimer’in Aydınlanmanın Diyalektiği adlı eserinde yer alır. Derrida’ya atıfta bulunmak için kaynak bu şekilde gösterilmiştir.)

\*\*Saldırganlık hareket etmekle ilişkilendirilirse bitkilerde nasti (ırganım), tropizma (yönelim) hareketleri gibi hareketlerin olduğu göz önüne alınmalıdır. Ayrıca cinsel ilişkinin saldırganlığa dahil edilmesi durumunda bitkileri de göz ardı etmemek gerekir. Diğer taraftan saldırganlık ve zarar vermek arasında bir ilişki olduğu düşünülürse başta böcek yiyen bitkiler olmak üzere yine bitkiler de konuya dahil edilmelidir.

<sup>1</sup>Derrida, a.g.e. s. 2 Derrida toprak solucanından şempanzeye kadar zengin bir çeşitlilik arz eden hayvanların tümünün insanın karşıtı olan homojen bir küme gibi görülmesini ve bu çeşitliliğin hayvan sözcüğüyle karşılanmasını eleştirir.

\* Fransızca bir sözcük; hayvan, yaratık, kafasız, aptal anlamlarına, *betise* ise budalalık, saçmalık, akılsızlık, alıklık anlamlarına gelir.

<sup>2</sup> Derrida, ag.e. s. 68



olduğu onaylanmaktadır fakat ikisi arasında saldırganlık temelinde bir karşılaştırma yapıldığında ortaya çıkan sonuçlar yorumları farklılaştırabilir.

Önce saldırganlık kavramından ne anlaşılabilceği üzerinde durmak istiyorum. Bir davranış olan saldırganlık, davranışı ele alan disiplinlerin çalışma alanına girer. Hayvan özelinde davranışı ele alan disiplin etolojidir. Bu disipline etoloji adını veren K. Lorenz'dir ve E. Fromm onu bu konuda eleştirir. "...etoloji sözlük anlamı bakımından «davranış bilimi» (Yunanca ethos «davranış», «kalıp» sözcüğünden alınma) demektir. Lorenz hayvan davranışının incelenmesini anlatmak için buna «hayvan etolojisi» demeliydi. Onun etolojisinin anlamını belirlemeyi seçmemesi, elbette, insan davranışının hayvan davranışı sınıfına sokulması gerektiği yolundaki düşüncesini ortaya koymaktadır.”<sup>3</sup> Saldırganlık, kökeni, nedeni, ortaya çıkış biçimleri, boyutları vd. bakımından hayvanda ve insanda aynılıklar ve benzerlikler gösterir. Bu nedenle çalışma boyunca özellikle belirtilmediği sürece hayvan veya insan örnekleri üzerinden anlatılsa bile sözü edilen saldırganlık sadece hayvana ya da sadece insana dair olarak anlaşılmalıdır.

Saldırganlığın bir davranış olduğu belirlendiğine göre artık hangi davranışların bu sınıfa dahil edilebileceği üzerinde durulabilir. Bir bebeğin annesini emmesi için, ağır eleştiriler için “saldırıya karşı kendini savunan insanın davranışı için, para almak amacıyla kurbanını öldüren soyguncuyu anlatmak için, bir hükümlüye işkence eden bir sadisti anlatmak için bu terime başvurulmuştur. Karışıklık daha da ileriye gitmektedir: Erkeğin dişiye cinsel yaklaşımı için, bir dağcıyı ya da satıcıyı ileriye yönelten tepiler için ve toprağı süren çiftçi için bu terim kullanılmıştır.”<sup>4</sup> E. Fromm kavramın bu kadar geniş bir kullanım alanının olmasının karışıklığa neden olduğunu söyler fakat ben bu durumun tam tersine karışıklığı ortadan kaldırmak ve kavramı tam olarak kavramak için uygun bir zemin sunduğunu düşünüyorum.

Sözcüğün sözlük anlamına ve daha geriye gidip etimolojisine baktığımızda kavramın özüne yaklaşmış oluruz ve dolayısıyla bütün bu davranışların saldırganlık sınıfına girdiğini görürüz. Bu saldırganlığın kendisini, sonra ele alacağım üzere kaynağından, nedeninden, amacından, aracından, sonucundan ve işlevinden ayırmayı kolaylaştıracaktır.

Türkçe sözlükte *saldırmak* sözcüğünün karşısında; bir kimseye ya da bir şeye karşı saldırı yönetmek, zarar verici bir davranışta bulunmak, hücum etmek, yıkıcı ve sert eleştiriler yapmak, geminin kalkmak için yelken açıp başını gideceği yola çevirmesi,

<sup>3</sup> Erich Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri Cilt 1*, Çev. Şükrü Alpagut, Payel Yayınları, 2. Basım, Kasım 1993, s.17

<sup>4</sup> Fromm, a.g.e. Cilt 1, s. 14

etkisiyle eritmek (asitlerin madenlere saldırması)<sup>5</sup> gibi ifadeler yer almaktadır. Bu ifadelerden saldırganlığın bir yönlülüğe, doğrultuya sahip olduğunu yani bir şeye yönelik ya da bir şeye doğru olduğunu çıkarabiliriz. Zarar vericilik ve saldırganlık arasında bir ilişki olduğu da açıktır. Bu ilişkinin nasıl bir ilişki olduğunu anlamak ise üstünde düşünmeyi ve tartışmayı gerektirebilir. Sonraki satırlarda temellendirici ifadelere yer vereceğimi belirterek şunları söyleyebilirim: Saldırgan davranışlar çoğunlukla zarar vericidir fakat zarar davranışın sonucu olarak ortaya çıkar, her zaman amacı olmayabilir. Zararın miktarı, boyutu değişebilir, kimi zaman saldırı ölümlerle sonuçlanabilir. Saldırgan olmayan davranışlar da zarar verebildiği gibi her saldırgan davranış zarara neden olmayabilir.

Sözcüğü etimolojik olarak irdelersek bunu daha net görebiliriz. Türkçe bir sözcük olan *saldırmak* etimolojik sözlükte bir yere, bir nesneye doğru hızla atılmak olarak açıklanmıştır. *Sal* kökünden gelmektedir. *Sal*'ın ise salmak eylemini doğuran kök, üzerinde su üstünde gidiş geliş sağlanan ağaçtan yapılmış geçiş aracı, yürümek, gitmek<sup>6</sup> gibi karşılıkları vardır. Dolayısıyla kavramlar arası ilişkiler düşünüldüğünde saldırganlık ve zarar vericilik arasındaki ilişkinin eşitlik olduğunu yani her saldırgan davranışın zarar verdiğini ve her zarar veren davranışın saldırgan davranış olduğunu söylemek zordur. Öfke ve şiddet gibi kavramlar da saldırganlıkla akraba, arkadaş ya da komşu kavramlar arasındadır. Örneğin şiddet ve saldırganlık arasındaki ilişkiyi açıklamak daha kolay olabilir çünkü şiddet içeren bütün davranışların saldırgan davranışlar olduğunu söyleyebiliriz. Saldırganlık şiddeti kapsar. Bu iki kavram arasında tam girişimlilik vardır; her şiddet saldırganlıktır fakat her saldırganlık şiddet değildir. Öfkeli bir saldırgan şiddet uygulayabilir. Öfkeli biri kendine hakim olabilir. Şiddet uygulayan biri öfkeli olmayabilir.

Saldırganlığın kendisi üzerinde bu kadar durduktan sonra onu daha iyi anlamak ve bütün içinde konumlandırmak amacıyla önce kaynağını sonra sırayla nedenini, amacını ve sonucunu, aracını, işlevini, kökeni, kuramsal temellerini konu etmek istiyorum. Böylelikle merkezden çevreye, parçadan bütüne, en geniş çerçeveye varabiliriz. Konuya ilişkin bilgilere ulaşabileceğimiz çalışmalar içinde en önemlileri K. Lorenz, C. Darwin, S. Freud ve E. Fromm'a ait olanlardır.

Söz konusu düşünürlerin saldırganlığa dair fikirleri karşılaştırıldığında örtüşen ve örtüşmeyen düşüncelere rastlanabilir fakat her biri çalışmamda bazılarını değineceğim önemli ve değerli fikirler ortaya koymuşlardır. Lorenz'in çalışmaları diğerleriyle

<sup>5</sup> *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları -505/2, s. 1009

<sup>6</sup> İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Sosyal Yayınlar, İst. Üçüncü Basım, Nisan 1995, s. 575, 576.

karşılaştırıldığında saldırganlığı doğrudan ele almak bakımından daha öndedir.

Bir davranış olarak ortaya çıkan saldırganlık öncelikle bir yeti olarak var olmalıdır ve olmayan bir şey kendini gösteremeyeceğine göre bir kaynağa sahip olmalıdır.

“Lorenz'e göre, Freud'a göre olduğu gibi, insan saldırganlığı, sürekli akan bir enerji pınarının beslediği bir içgüdüdür ve dış uyaranlara karşı bir tepki'nin sonucu olması gerekmez. Lorenz, içgüdüsel bir harekete özgü enerjinin, o davranış kalıbıyla ilişkili sinir merkezlerinde sürekli olarak biriktiğini ve eğer yeterince enerji birikmişse, bir uyaran olmasa bile, bir patlamanın meydana gelmesi olasılığı bulunduğunu savunmaktadır.”<sup>7</sup>

Saldırganlığın bir kaynağı olması gerektiği konusunda hemfikir olduğumuz için Lorenz ve Freud'a\* bütünüyle olmasa bile katılıyorum. İçgüdüsel bir harekete özgü enerji mi? Değilse ne? Ama mutlaka bir şey. Sinir merkezlerinde mi? Birikiyor, depolanıyor, değilse nerede? Ama bir yerde var. Miktarı nedir? Ve ne kadar olunca patlar? Ama bir miktar var ve açığa çıkabiliyor. Bazı hayvanların ve insanların daha saldırgan olduğu biliniyor. Köpek balıkları ve Pitbull gibi köpekler buna örnek olabilir. Saldırganlık aynı tür içinde bile değişkenlik gösterebilir. “Saldırgan davranışlarda ırk farklılığı oldukça olağandır. Örneğin, sütçü ırklardan boğaların, etçi ırk boğalardan daha saldırgan olduğu bilinir...”<sup>8</sup> Saldırganlık kimi zaman bir uyaran olmaksızın ortaya çıkabildiği gibi kimi zaman da bir uyaran olsa bile ortaya çıkmayabilir. Görünürde bir neden olmaksızın etrafına saldıran hayvanların ya da insanların var olduğu söylenebilir. “Sadece balıkların değil, bütün hayvanların, kendi türdeşlerinin azlığı ya da yokluğu yüzünden saldırganlıklarını başka nesnelere üzerinden “deşerj” ettiklerini, bunu yaparken de en yakın akrabalarını ya da renkleri kendilerine ya da yakın akrabalarına en çok benzeyen hayvanları “tercih ettiklerini” gösteren çok sayıda vaka sayabiliriz.”<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Fromm, a.g.e. Cilt 1 s. 37

\* Lorenz ve Freud saldırganlık kuramlarından biri olan İçgüdüsel Yaklaşım'ın temsilcileri, savunucularıdır. Diğer saldırganlık kuramları arasında Katarsis (Boşalma) Kuramı, Albert Bandura'nın savunduğu, saldırganlığı dışsal etkenlere bağlayan Sosyal Öğrenme Kuramı ve saldırganlığın nedeninden söz ederken değineceğim J. Dollard'a ait Engellenme Kuramı gibi kuramlar vardır.

<sup>8</sup> Erdinç Demirören, *Hayvan Davranışları*, Ege Üniversitesi Ziraat Fak. Yayınları, I. Basım, No: 547, E. Ü. Ziraat Fak. Ofset Atelyesi, Bornova, İzmir 2002, s. 77

<sup>9</sup> Konrad Lorenz, *İşte İnsan (Saldırganlığın Doğası Üzerine)*, Çev. Veysel Atayman, Evrim Tevfik Güney, Cumhuriyet Kitapları, I. Baskı, Ocak 2008, s. 47

Kendisine saldırılsa bile savunma amaçlı karşı saldırıya geçmeyen canlının tavrı kendisine karşı saldırgan olduğu, dolaylı olarak intihar etmek istediği biçiminde yorumlanabilir. Bunu Freud’un saldırganlığa dair teorisinden söz ederken temellendirmeye çalışacağım. Artık saldırganlığın görünürdeki nedenini ya da uyarıcısını, nedenle birlikte ortaya çıkan amacını ve sonucunu sorgulayabiliriz.\*

Saldırganlığın görünürdeki amaçlarından en çok bilineni bölgeyi korumadır. Bölgenin tehdit edilmesi nedeniyle tehdit edeni kaçırmak için saldırılır, amaç kaçırmak olsa da zarar verilebilir ya da ölüme neden olunabilir. Güçlü-zayıf hiyerarşisini sağlama ve koruma, hakimiyet altına alma, avlanma-beslenme amacıyla ve cinsel rekabet nedeniyle de saldırganlık kendini gösterir. Bunlara ek olarak saldırganlık engellenme nedeniyle ortaya çıkabildiği gibi savunma amaçlı bir karşı saldırı olarak da belirebilir. Bütün bunlarda ortak olan şey ise tehlike unsurudur. Tehlike unsuru olarak görülen şey (‘olarak görülen’ ifadesini kullanıyorum çünkü her zaman tehlike unsuru olmayabilir) saldırganlık doğurur. Avlanma-beslenme amacıyla gerçekleşen saldırganlık ise açlık tehlikesinden doğar.

Sıra yukarıda dile getirdiğim iddiaları temellendirmeye çalışmaya geldi. Canlılar yaşadıkları bölgeyi diğer(ler)ile paylaşmak istemezler ve bölgelerine girildiğinde saldırganlık gösterebilirler. “Kimi hayvanlar belirli alanları “yurt” gibi savunurlar. Dar anlamda “yurt”, değişmez sınırları olan, içindeki ev sahibi hayvanın bir yandan bir yabancıya saldırdığı, kimi zaman ise rahat bıraktığı bir bölgedir.”<sup>10</sup> Gördüğümüzde ya da duyduğumuzda güzel yargısında bulunduğumuz, estetik bir haz duyduğumuz hayvan renkleri ve sesleri hayvanlar arasında bir tür iletişim, mesajlaşma sağlar.

“...olağanüstü güzellikteki savaş renklerine bürünmüş mercan balıklarında bu desenlerin hangi özel işleve sahip olduğunu neredeyse kesin olarak biliyoruz: Bu renklerin görevi, bölgesine girdiği türdeşinde, *sadece onda*, kendi bölgesini koruma isteğini tetiklemek, saldırganı da mücadele isteğiyle “yanıp tutuşan” bir türdeşinin bölgesine girdiğinden haberdar etmektir. Karşımızdaki bu olay, her iki işlevi bakımından, bir başka doğa fenomeniyle, yani bir kuş şakımasıyla, bülbülün şarkısıyla büyük benzerlik gösterir.”<sup>11</sup>

Bütün bu uyarılara rağmen bölgeye giren canlı saldırıyı göze alıyor ve mücadeleyi istiyor demektir. Bölgenin büyüklüğü, sınırları,

\* Burada neden ve amaç kavramları en çok bilinen ve ilk akla gelen anlamlarında kullanılmıştır. ‘Neden’ Nedensellik’teki nedene (cause), ‘amaç’ da ‘telos’a karşılık gelmemektedir.

<sup>10</sup> Demirören, a.g.e. s. 41

<sup>11</sup> Lorenz, a.g.e. s. 51-52

diğer(ler)jiyle paylaşılması, savunulması canlıdan canlıya farklılık gösterir.

Köpekler, in veya yuvalarını yakından çevreleyen küçük bir alanı savunurlar. Buna karşın bu alan kurtlarda bazen 30 km ve üzerinde olabilir. Kuluçkaya yatan bir tavuk gagasının ulaşabildiği küçük bir alanı savunur. Keçiler kimi zaman kendilerine çok yaklaşan hayvanlara saldırırsa da sığır, koyun ve keçiler belirli bir alanı savunmaz. Bazen atların da yaşadıkları alanı sahiplendiği söylenir. Ancak bu sadece vahşi atlar üzerinde doğrulanmıştır.<sup>12</sup> Bilindiği üzere insanlar da yaşam alanlarına tecavüz edilmesi durumunda ya da bu alanda aniden bir yabancıyla karşılaştıklarında saldırganlık gösterebilirler.

Bölgeyi koruma amaçlı ortaya çıkan saldırganlıkta sınırı ihlal edeni bu davranışından vazgeçirmek ve kaçırmak sorunu çoğu zaman çözer fakat bazı hallerde sorun ancak öldürmekle çözülür. "...mağlup olanın galibin bölgesinden kaçması ve onun tarafından inatla kovalanmaması biçiminde kendini gösterir... Akvaryumda ise durum farklıdır: Kaçacak yer olmadığı zaman, galip gelen mağlubu çoğu kere öldürür ya da en azından bütün havuzu kendi bölgesi ilan eder ve "işgalcilere" devamlı saldırılarıyla öyle bir eziyet eder ki, bunlar kendisinden çok daha yavaş büyüyüp gelişirler. Eninde sonunda aralarındaki uçurum öylesine büyür ki, daha güçsüz olanlar için trajik son gelir çatar."<sup>13</sup> Hayvanlar saldırganlıklarını yönetmek, duruma göre farklı biçimlerde ve zarar vericilik düzeylerinde açığa çıkarmak konusunda donanımlı görünüyorlar. Uzaktan seyredip 'oynuyorlar' yorumunda bulunduğumuz kedilerin ya da köpeklerin birbirlerine zarar verdiklerini düşünmeyiz. "Kediler dövüşte pençelerini geri çeker, köpekler ise dişlerin sıkıca kenetlenmediği dizginlenmiş bir ısırma biçimi kullanır."<sup>14</sup>

Saldırganlığın amaçlarından biri de hiyerarşi ile ilişkilidir. Hayvanlar arasında bir güçlü-zayıf hiyerarşisi vardır. Onlar kimi kovalayacaklarını, kimden kaçacaklarını, kiminle boy ölçüşebileceklerini bilirler. Bu hiyerarşinin sağlanması ve korunmasında saldırganlığın rolü vardır. Bunu gruba yeni bir üye katıldığında gözlemlemek mümkündür. "Yeni gelenin, yeni grubun başatlık-dizilişinde kendisine pozisyon bulmaya çabalaması, gergin karşılaşmaların ortaya çıkmasına neden olur."<sup>15</sup> İnsanlar arası hiyerarşi belirlemede de saldırganlık kendini gösterebilir. Yine insanlardan oluşan bir gruba yeni bir üyenin katılması durumunda benzer gerginlikler yaşanabilir.

<sup>12</sup> Demirören, a.g.e. s. 41

<sup>13</sup> Lorenz, a.g.e. s. 42

<sup>14</sup> Demirören, a.g.e. s. 17

<sup>15</sup> Demirören, a.g.e. s. 257

Beslenme de saldırganlığın ortaya çıkmasına neden olan amaçlardan biridir. Böylelikle bir bebeğin annesini emmesinin neden saldırganlık kapsamında değerlendirildiği anlaşılabilir. Belki de kaçmadıkları, bağırmadıkları için bitkilere yapılanlar saldırganlık kapsamında değerlendirilmese de burada da beslenme amaçlı bir saldırganlığın söz konusu olduğu söylenebilir. Amaç beslenmedir ama buradaki saldırganlığın sonucu kaçınılmaz olarak ölümdür fakat beslenme uğruna öldürmenin de bir sınırı vardır. “...yenen ile yiyen, av ile avlayan arasındaki böylesi bir “mücadele” hiçbir zaman yırtıcı hayvanın, avının kökünü kurutması aşamasına kadar uzanmaz; bu iki öbek arasında *her zaman*, türler olarak baktığımızda, her iki tarafı dengede tutan bir durumun oluşmasını sağlar. Son kalan aslanlar, gene kendileri gibi son kalan üreme yeteneği taşıyan antilop ve zebra çiftini öldürmeden önce açlıktan ölüp gideceklerdir...”<sup>16</sup> Beslenme amaçlı saldırganlık insanda da vardır. İnsanlar bu uğurda bitkileri ve hayvanları öldürmekle kalmaz zaman zaman insanları da öldürebilirler. Beslenme konusuna saldırganlığın işlevinden söz ederken Darwin’e atıfta bulunarak tekrar değineceğim. O açıklamalardan sonra belki tablonun hayvanlarla ilişkili boyutuna daha ılımlı bakabiliriz.

İnsanlarla ilişkili boyutu ise akla çeşitli nedenlerle et yemeyen; balıklar ve kümes hayvanları dahil olmak üzere hayvanları yemeyen vejetaryenleri ve veganları getirir.\* İnsanın hayvana yönelik, beslenme amaçlı saldırganlığını engelleme yönünde olan bu tavırlar ahlaki, dini veya sağlıkla ilgili nedenlerle alınmış olabilir. Ahlaki vd. nedenlerle hayvanları öldürmeyi reddetmek beraberinde et yemeyi reddetmeyi de getirir. Antikçağa kadar uzandığını söyleyebileceğimiz bu tavra Pythagoras da sahiptir.

“Çünkü bizim Pythagoras, bizim gibi, bir ruhu olma ayrıcalığına sahip hayvanları öldürmeyi de, etlerini yemeyi de yasaklamıştır... Şurası kesin ki, bir tek Delos’ta Boynuzlu sunağın arkasındaki Yaratıcı Apollon sunağına saygı gösteriyordu, çünkü Aristoteles’in *Delosluların Anayasası* adlı eserinde söylediği gibi, buraya hayvan kurbanlar değil, yalnızca ateş gerektirmeyen tahıl, arpa ve çörek sunuluyordu.”<sup>17</sup>

Buradan hareketle, insanın hayvana yönelik saldırganlığı ve insana yönelik saldırganlığı arasında bir bağ olduğu düşünülebilir.

<sup>16</sup> Lorenz, a.g.e. s. 57

\* Veganlar vejetaryenlerden farklı olarak hayvansal ürünleri de tüketip, kullanmazlar.

<sup>17</sup> Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (Kazım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi), Çev. \*\*Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, İst. Şubat 2007, VII. Kitap 13. s. 386

Saldırıya uğrayanların hiyerarşisinde en altta hayvanlar vardır denebilir. Belki de Tolstoy'un dediği gibi "Mezbahalar var oldukça savaşlar sürecektir" ve ancak hayvanlara saldırılmayan bir dünyada insanlar da birbirine saldırmayı bırakmış olacaktır.

Bir diğer saldırganlık nedeni de çiftleşme rekabetidir. İlk aşamada dövüş, evcil memelilerin ve kuşların tüm erkeklerinde, özellikle çiftleşme rekabeti ile birleşmiş olarak gözlemlenir. Sığır türünde, yıl içinde hangi erkeklerin çiftleşeceklerini belirleme, dövüşü sosyal davranışın olağan bir kalıbı haline getirir.<sup>18</sup> Bir kadın için birbirine düşen erkekler ve bir erkek için birbirine düşen kadınlar düşünüldüğünde çiftleşme rekabeti nedeniyle ortaya çıkan saldırganlığın insanlarda da olduğu söylenebilir. Güçlünün rekabeti galibiyete çevirdiğini zengin, güçlü, nüfuz sahibi olan "köy ağası"nın köyün en güzel kızını şartlar ne olursa olsun elde etmekteki başarısında görebiliriz.

Herhangi bir biçimde engellenme ya da engellenme içeren bir durumun da saldırganlığa neden olduğu ileri sürülebilir. J. Dollard'ın temsil ettiği engellenme kuramı bunu savunmaktadır. "...bu kuram sunu savunur: «Saldırgan davranışın meydana gelmesi her zaman engellenmenin varlığını öngörür ve buna karşıt olarak, engellenmenin var olması her zaman bir saldırganlık biçimine yol açar»"<sup>19</sup> Engelin bir amaca ulaşılmasını önleyen neden, olduğu düşünülürse engellenmenin saldırganlık doğurabileceği açıktır.

Tehlikeden korunmak adına sergilenen saldırganlık bir karşı saldırı olarak nitelendirilebilecek olan savunma amaçlı saldırıya dahil olarak ele alınabilir. Belki de en masum, en haklı görülen saldırı savunma amaçlı olandır.\* "Avcının avına saldırmasında gördüğümüz saldırganlıktan çok daha hakiki saldırganlığa yakın olan davranışta, av konumundaki hayvanının, kendisini yemeye kalkan hayvana yönelttiği karşı saldırıda ortaya çıkan ise ilginç, tersine işleyen bir süreçtir."<sup>20</sup> Savunma amaçlı saldırı hayvanlarda olduğu gibi insanlarda da görülür. Hukukta nefsi müdafaa, meşru müdafaa olarak karşılanan bu saldırı biçimi bir anlamda 'haklı saldırı' olarak nitelendirilir. Yaşam hakkına yönelmiş bir saldırıya karşı savunma yapıldığı için alınabilecek olan cezayı hafifletici bir etkisi vardır.

Buraya kadar saldırganlığın kendisi, kaynağı, nedeni ve amacı üzerinde durduk. Bir kaynağı olan saldırganlık bazı neden ve amaçlarla kendini gösterir. Bunun için saldırının saldırma araç ya da araçlarına yani saldırabilecek bir donanıma sahip olması gerekir.

<sup>18</sup> Demirören, a.g.e. s. 16-17

<sup>19</sup> Fromm, a.g.e. Cilt 1, s. 99

\* Lorenz bir İngiliz deyimine; "köşeye sıkışmış bir sıçan gibi mücadele etmek" deyinerek savunma amaçlı saldırıyı dile getirmiştir.

<sup>20</sup> Lorenz, a.g.e. s. 59

Hayvanlarda görülen saldırganlıkla insanlarda görülen saldırganlığın önemli bir farkı saldırganlık araçlarına ilişkin olarak ortaya çıkar.

Hayvanlarda boynuz, pençe, keskin dişler gibi saldırganlık araçları bulunur ve bu araçlar onların bedenlerine ait parçalardır. İnsanın hayvanla karşılaştırıldığında saldırmaya yarayacak bedensel donanım bakımından elverişsiz gibi görünen yapısına aldanmamak gerekir. İnsan alet kullanabilen bir canlı olduğu için onun saldırganlık araçları her zaman bedenine ait olan parçalar olmayabilir.\*

İnsanın daha aşağı bir türden geldiğini öne süren Darwin “İnsanın eski dedelerinin, daha önce söylendiği gibi, belki büyük köpek dişleri vardı; ama düşmanlarıyla dövüşmek için taşları, sopaları, ya da başka silahları kullanmaya giderek alıştıklarından, çenelerini ve dişlerini gittikçe daha az kullanmaya başladılar. Böylece çene, dişlerle birlikte küçüldü.”<sup>21</sup> der. İnsan aletler yapabilmeyi ve kullanabilmeyi, dolayısıyla alet kullanarak saldırmayı ve bütün bunları olanaklı kılacak gelişmiş, yetkin ellere sahip olmaya borçludur. “İnsan isteğine göre davranmaya böylesine güzel uyarlanmış ellerini kullanmadan yeryüzünden bugünkü başat (*dominant*) durumuna ulaşamazdı... eller ve kollar eskiden olduğu gibi, hareket etmek ve vücudun bütün ağırlığını taşımak için kullanılsaydı ya da daha önce belirtildiği gibi, özellikle ağaçlara tırmanmaya uyarlınsaydı silah yapımına ya da taşı ve zıpkını tam amaçlanan noktaya atmaya elverecek kadar yetkinleşemezdi.”<sup>22</sup>

İnsanın doğal olmayan saldırı araçları kullanarak açığa çıkardığı saldırganlığı hiçbir hayvanın sahip olamayacağı kadar büyük boyutlara ulaşabilir. Taramalı tüfekleri, firkateynleri, atom bombalarını üreten ve kullanan insandır. Son derece yıkıcı boyutlara ulaşabilen insan saldırganlığı daha önce sözünü ettiğim neden ve amaçlar dolayısıyla ortaya çıkabilir; fakat insan ihtiyacı olandan fazlasına göz diken bir canlı olduğu için büyük bölgeleri işgal etmeye kalkabilir. Birileri açken kendisine uzun süre yetecek kadar yiyecek depolamak isteyebilir. Ortada gerçek bir tehlike yokken birilerine saldırmak için kafasından tehlike uydurabilir.

“Hayvan, ancak açık seçik ve var olan tehlikeyi bir tehdit olarak algılar. Hayvanın içgüdüsel donanımı ile bireysel olarak kazandığı ve kalıtımla devraldığı anılar, çoğu kez, tehlikeleri ve tehditleri, insanın algıladığından daha kesin ve doğru olarak fark etmesini sağlar ama önceden kavrama ve imgelem

\* İnsan elleri, kolları, ayakları, bacakları, dişleri ve başıyla da saldırmayı fakat bu araçların zarar verici etkisi boynuzun veya pençenininki kadar olmayabilir. İnsan bedeni ve devlet arasında bir analogi (benzeşim) kuran Platon savunma aracı olarak gördüğü kolların devlette askeri güce, bekçilere karşılık geldiğini söyler.

<sup>21</sup> Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, Çev. Öner Ünalın, Onur Yayınları, Orsel Matbaası Ank. Temmuz 1975, s. 75

<sup>22</sup> Darwin, a.g.e. s. 73



yeteneğiyle donatılmış olan insan, yalnızca o anda var olan tehlikelere ve tehditlere ya da tehlike ve tehdit anlarına değil, gelecekte meydana gelebileceğini düşleyebildiği tehlikelere ve tehditlere de tepki gösterir.”<sup>23</sup>

İnsanda görülen saldırganlıkla hayvanda görülen saldırganlığın önemli farklarından biri de kendi türüne saldırmada ortaya çıkar. Lorenz’in uzun süren geniş araştırmalarının gösterdiği üzere “...vahşi doğanın göbeğinde, bir hayvanın kendi türünden, cinsinden bir hayvana ciddi zararlar verme ihtimali çok düşük...”<sup>24</sup>tür. Hayvanlar doğanın işleyişine dayalı olarak belli gerekçelerle ve belli miktarda saldırgan olabilirken insan bir hayvandan çok daha vahşi olabilir ve saldırganlıktan zevk alabilir. “İnsanda benzersiz olan yön, öldürme ve işkence etme tepileriyle yönlendirilebilmesi, böyle yapmaktan da büyük haz duymasındır; insan, biyolojik olsun, ekonomik olsun, hiçbir akla yatar kazancı olmaksızın kendi türünü öldüren ve yıkan bir varlık olabilen tek hayvandır.”<sup>25</sup>

Görüldüğü üzere saldırganlık söz konusu olduğunda insan belli bir çizgiye kadar hayvandan farksızken o çizgiyi aşınca hayvandan fazlasıdır. Doğa durumunda insanların hayvanlar gibi yaşadıklarını, birbirleriyle sürekli bir savaş halinde olduklarını dile getiren T. Hobbes’u hatırlatan bir fikre Derrida’da da rastlarız. İnsanın toplumsallaşmasını hayvanın evcilleşmesine benzeten Derrida; “...uysallaştırılmış evcil çiftlik hayvanları (*das zahme Vieh*) insanın toplumsallaşmasıdır. Bireysel olarak, insan vahşi bir hayvan gibi olacaktır, aynı zamanda kayıtsız şartsız özgürlüğünü kabul ettirmek için komşularına karşı savaşmaya da hazır olacaktır. Bu nedenle ne toplumsallaşma, politik oluşum ne de politikanın kendisi vahşi bir hayvanın evcilleştirme ilkeleri dışında değildir”<sup>26</sup> der. Evcilleşen hayvanın saldırganlığı büyük ölçüde azalırken toplumsallaşan insanın saldırganlığı boyut değiştirir. Toplumsallaşmayla birlikte insanın ‘hayvandan fazlası olan saldırganlığı’ ortaya çıkar.

Bu fazladan saldırganlık sorununu çözmeye yönelik olarak yine insanın hayvandan bir fazlası olan ‘ahlak’ı görüyorum. Diğer taraftan hayvanlarda da ahlak olduğuna dair görüşler ve çalışmalar

<sup>23</sup> Fromm, a.g.e. Cilt 1, s. 248

İnsanda ortaya çıkan saldırganlıkla hayvanda ortaya çıkan saldırganlığın ayrıntılı bir karşılaştırılması için bkz. Erich Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, Çev. Şükrü Alpagut, Payel Yayınları

<sup>24</sup> Lorenz, a.g.e. s. 377

<sup>25</sup> Fromm, a.g.e. Cilt 1, s. 274

<sup>26</sup> Derrida, a.g.e. s. 101

mevcuttur.\* Ahlakı evrime bağlayan Frans de Waal primatları gözlemlemiş ve onlarda ahlaki olarak nitelendirilebilecek eğilimler olduğunu iddia etmiştir: “Her ne kadar, doğayı kana bulanmış bir yer gibi görme alışkanlığında olsak da, hayvanlar bizim de ahlaken onayladığımız eğilimlerden yoksun değildirler, bu yüzden de ahlakın bizim sandığımız gibi insanlığın getirdiği bir yenilik olduğu söylenemez bence...”<sup>27</sup> Hayvanlarda empati olduğunu, birbirlerinin acılarını ve heyecanlarını paylaşıp yardımlaşmalarını ileri süren de Waal ona bunları düşündüren gözlemlerini aktarır: Mesela, maymunlar kendi yiyeceklerinin bir kısmını kaybetse bile, arkadaşlarından birinin yiyeceğe ulaşması için bir kapıyı gönüllü olarak açıyorlardı. İhtiyar bir dişi olan Peony hava kötü olduğunda, arteriti azdığı için yürümekte ve tırmanmakta zorluk çekerek ama diğer dişiler onun dışarı çıkmasına yardım ederlerdi.<sup>28</sup>

Bu gibi davranışlar de Waal tarafından ahlaki davranış olarak yorumlansa da ahlaki davranışı ahlaki davranış yapan bütün kriterleri taşıyıp taşımadıkları tartışılabilir. Davranışa götüren itici güç (motiv-güdü), davranışı gerçekleştirenin bilinçlilik durumu vd. yönlerin de irdelenmesi gerekir. Örneğin; “Hayvanlarda intihar vakalarının bulunduğu zannedilmiştir; bunda hataya düşülmediğini varsaysak bile, ölmek için yapılması gerekeni yapmakla, bu hareketle ölüneceğini bilmek arasındaki fark büyüktür; iyi tasarlanmış bile olsa, sonuç için elverişli bile olsa bir hareketi gerçekleştirmek başka, bu hareketi izleyecek durumu hayal etmek başkadır.”<sup>29</sup> Konunun bu kısmını insana ilişkin ‘ahlak’a ne kadar umut bağlayabileceğimize dair derin şüpheleri olan ve Derrida’nın da insanı umut vadeden, geleceği parlak bir hayvana benzetmesine ilişkin olarak atıfta bulunduğu Nietzsche’yle bitirmek istiyorum; “... ya insan türü için aslında olanaklı olan en yüksek kudrete ve görkeme hiç ulaşamazsa ve bunun suçlusu da ahlak olacak ise? Öyle ki, ya ahlak tehlikelerin en tehlikelisi ise?...”<sup>30</sup> Ahlakın bu sorunu ne kadar çözebileceğinin ancak başka bir çalışmanın konusu olabileceğini belirterek şunu söyleyebilirim ki saldırganlığın araçlarından söz ederken insan söz konusu olduğunda nedenlerinin ve amaçlarının da boyut değiştirdiği ortaya çıkmış oldu. Konuyu sınırlandırmak amacıyla söz etmediğim, çağımızın bir armağanı olan siber saldırı kavramı da bu boyutların çeşitliliğini gösterir.

\* Hayvan Etiği üzerine daha fazla bilgi için Peter Singer ve Tom Regan’ın çalışmalarına bakılabilir.

<sup>27</sup> Frans de Waal, *Bonobo ve Ateist (Primatlar Arasında İnsanı Aramak)*, Çev. Ashı Biçen, Metis Yayınları, 1. Basım, Eylül 2013, s. 9-16

<sup>28</sup> Frans de Waal, a.g.e. s. 9-16

<sup>29</sup> Henri Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2. Baskı, Nisan 2013, s. 116

<sup>30</sup> Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Söykütüğü*, Çev. Zeynep Alangoya, Kabcacı Yayınevi, Birinci Basım, İst. Ekim 2011, s. 13

Araçlarından söz ederken saldırganlığı olabildiğince olumsuzlamış olduk. İşlevinden söz ederken bu durumu tersine çevirebilme ihtimalimiz olduğu söylenebilir. Burada işlev kavramıyla işaret edilen saldırganlığın ortaya çıkışının tekil hallerinin işlevi değil saldırganlığın bu tekil hallerin ötesinde yaradığı şeydir. Daha önce dile getirdiğim gibi saldırganlık bir davranıştır. “Davranışın başlıca görevi, hayvanın kendisinde veya çevre koşullarında oluşan değişikliklere uyum sağlamasını mümkün kılmaktır.”<sup>31</sup> Buna dayalı olarak saldırganlık canlının hayatta kalmasının temel koşulu olan çevreye uyumun sağlanması işlevini yerine getirir.

Bölgeyi koruma amaçlı ortaya çıkan saldırganlık ise dolaylı olarak türü koruma işlevini yerine getirir. Lorenz’in; “...aynı türün üyesi bireylerin kullanılabilir yaşama alanı üzerinde yeknesak dağılımını sağlama...”<sup>32</sup> biçiminde ifade ettiği bu işlevle tür, üyelerinin tek bir bölge için birbirini öldürüp, oranın sınırlı yiyecek kaynaklarını tüketmesi sonucu yok olmak yerine yine yiyecek bulunabilecek başka bölgelere yayılıp çoğalır. “Doğada, bir biyotopun\* belirli bir bölümünde yaşayan herhangi bir türün, oradaki besin kaynaklarının tamamını tüketip açlıkla karşı karşıya kalma tehlikesi baş göstermişken, aynı biyotopun hiç kullanılmamış bir bölümü daha varsa, bu tehlike, türün hayvanlarının birbirlerini o alanın dışına itmesiyle en kolay yoldan önlenir. En basit şekliyle söyleyecek olursak, tür içi saldırganlığın türü korumaya yönelik en önemli işlevi budur.”<sup>33</sup> Benzer bir fikri Rousseau’da görmek mümkündür. O ihtiyaçların birleştirici değil ayırıcı bir etkisi olduğunu söyler: “Temel gereksinimlerin doğal etkisi insanları birbirinden ayırmak olmuştur, onları birbirlerine yaklaştırmak değil. İnsan türünün yayılması ve yeryüzünün çok hızlı bir biçimde insanlarla dolması için bu gerekliydi de; yoksa insan türü dünyanın bir köşesinde sıkışıp kalırdı ve geri kalan bölgeler ıssızlaşırdı.”<sup>34</sup> Saldırganlığın türün doğaya yayılmasını sağlayan işlevinin etkisi en çok insanda kendini gösterir. İnsan yaşamına uygun koşullar yaratarak doğanın her yerinde yaşamaktadır. “İnsan, bugünkü en kaba saba durumunda bile şimdiye kadar yeryüzünde görünmüş en başat (*dominant*) hayvandır. İyi organlanmış herhangi bir canlıdan çok daha geniş alanlara yayılmıştır.”<sup>35</sup> Yeryüzünde insan eli değmemiş bakir bir bölge bulmak zordur. Bu o kadar imkansız

<sup>31</sup> Demirören, a.g.e. s. 5

<sup>32</sup> Lorenz, a.g.e. s. 87

\* Lorenz’in aktardığı üzere biyotop; canlı varlıkların yaşamını sürdürebilmesi için uygun çevresel koşullara sahip bir coğrafi bölge veya değişken hacimli bir ortamdır.

<sup>33</sup> Lorenz, a.g.e. s. 68

<sup>34</sup> Jean Jacques Rousseau, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, Çev. Ömer Albayrak, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, IV. Basım, İst. Ekim 2013 s. 9-10

<sup>35</sup> Darwin, a.g.e. s. 68

görülmektedir ki böyle bölgelerin varlığından bir efsaneden söz eder gibi söz edilir.

Türlerin yayılıp çoğalması, türün korunmasına hizmet ederken aşırı çoğalma bir sorundur. Saldırganlığın bir diğer işlevi ise bu aşırı çoğalmaya çözüm sağlamaktır.\* Doğal Seleksiyon'u (seçilim) savunan Darwin savaşın aşırı çoğalmanın doğal bir sonucu dolayısıyla çözümünü olduğunu ileri sürer. "Bütün hayvanlar kendi geçim araçlarından daha çok çoğalma eğiliminde olduğuna göre insanın ataları da böyle idi; bu, zorunlu olarak, var olma savaşına ve doğal seçmeye yol açar."<sup>36</sup> der.

Daha önce doğada hayvanlar arasında bir güçlü-zayıf hiyerarşisi olduğundan söz etmiştik. Bu hiyerarşinin sağlanmasında saldırganlığın rolü olduğunu dile getirmiştik. Hiyerarşi bir anlamda düzen getirir ve dolayısıyla buradan saldırganlığın düzen sağlayıcı bir işlevi olduğu çıkarılabilir. "...sosyal sistem, çok sayıda bireyin oluşturduğu sosyal hayvanlar toplumdur. Böyle bir beraber yaşama biçimi, yüksek düzeyde gelişmiş hayvanların organize bir toplum hayatı kurmalarının ve geliştirmelerinin açıkça vazgeçilmez bir düzen ilkesi, *hiyerarşik düzendir*."<sup>37</sup> 'Düzen' taraftarları ve 'düzen' karşıtları arasındaki karşılıklı saldırganlık süregelen bir olgudur. 'Düzen'i değiştirmek isteyenler devam ettirmek isteyenlere saldırır, devam ettirmek isteyenler de diğerlerini 'düzen'i bozmakla suçlar ve onlara saldırır. Bu biçim, neden 'sert eleştiriler yapma'nın saldırganlığa dahil edildiğini açıklamaktadır.

Saldırganlığa ilişkin daha geniş bir görüş açısı için onun kuramsal temellerine ve buradan hareketle bir anlamda kökenine eğilmek gerekir. S. Freud saldırganlığın kökeninin ilk dürtü\* dediği cansız olana geri dönüş dürtüsü, başka bir deyişle ölüm dürtüsü olduğunu söyler. Freud bu görüşünü birbiriyle bağlantılı açıklamalar içeren kuramsal bir çerçeve içinde temellendirmeye çalışmıştır. O canlı olanın cansız olandan geldiğini ve tekrar cansız olana dönmek istediği söyler.

\* Tilkiler kumsalın çeşitli yerlerine gömülü kaplumbağa yumurtalarını kumu eşeleyip çıkararak yer; fakat ne kadar yeseler de tamamını tüketmezler. Kaplumbağalar yumurtaların bir kısmını adeta onlar beslensin diye bırakmış gibidir.

<sup>36</sup> Darwin, a.g.e. s. 87 ('Doğal seçme' ve 'var olma savaşı'na ilişkin ayrıntılı bir inceleme için bkz. Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, Çev. Öner Ünalın, Onur Yayınları, Özyurt Matbaası, Ankara, Nisan 1976

<sup>37</sup> Lorenz, a.g.e. s. 88

\* Dürtü ve güdü kavramları aynı şey olup olmadıkları, aynı şey değillerse aralarındaki farkın ne olduğu konusunda kafa karışıklığı yaratan iki kavramdır. Aralarında 'temel güdülere dürtü dendiği dolayısıyla dürtülerin de güdü olduğu' biçiminde dile getirilen bir ilişki olduğundan söz edilir. Bu çalışma iki kavramın tam bir ayrımının yapılmasını gerektirmemektedir.

Bütün yaşayanların *iç kaynaklı* nedenlerden ötürü öldüğünü, inorganik bir hal aldığını şüphe bırakmayan bir hal olarak kabul edersek, “yaşamın yegane amacı ölümdür” cümlesini söylememiz gerekir. Cümleyi tersinden okumamız gerekirse “cansız varlıklar, canlı varlıklardan önce de vardı” dememiz gerekir. Doğası hakkında bir kavrama sahip olmadığımız bir güç, bir zamanlar, hareketsiz maddenin içinde yaşamın özelliklerini uyandırmıştır. O zamana kadar cansız olan maddede, o anda oluşan gerilim, yavaş yavaş kendini ortadan kaldırmaya çalışacaktı. Böylece ilk dürtü yani cansız olana geri dönüş dürtüsü ortaya çıktı.<sup>38</sup>

Ölümün gerçekleşmesi için yaşamın da gerçekleşmesi gerektiğini öne süren Freud bunu tohum hücreleri örneği üzerinden açıklar. Tohum hücreleri: “Elverişli koşullar altında, gelişmeye, yani varoluşlarını borçlu oldukları gösteriyi yinelemeye başlarlar ve bu süreç, kendi maddelerinin bir bölümü, gelişimini sonuna kadar tamamlayıp, bir başka bölümü de tohum kırıntısı olarak gelişimin başına döndüğü zaman biter. Böylece bu tohum hücreleri ölüme karşı savaşmaya başlarlar ve her ne kadar bize ölüme giden yolu uzatmış gibi gelse de, potansiyel ölümsüzlük olarak nitelendirebileceğimiz bir hal kazanmış olurlar.”<sup>39</sup> Dolayısıyla ölüm dürtüsünün karşısında canlının kendisini öldürmesini, bir anlamda intihar etmesini engelleyen bir güç vardır. Bu güç yaşam içgüdüleridir. Bu içgüdüler “...koruyucudurlar çünkü yaşamı daha uzun süre olduğu şekliyle korumaktadırlar. Bunlar gerçek yaşam içgüdüleridir. İşlevleriyle varlığı ölüme götüren diğer dürtülere karşı işlerler; bu gerçek iki dürtü arasında bir zıtlık olduğunu ortaya koyar.”<sup>40</sup> Bu iki dürtü arasındaki zıtlık Freud’un kuramına işlerlik kazandıran bir hareket ettirici gibidir.

Yaşam içgüdüleri (cinsel içgüdüler, Eros) ölüm dürtüsünden kaynaklanan saldırganlığı canlının kendisine yöneltmesini engelleyince canlı bu dürtünün bir ürünü olan saldırganlığı dışa yöneltir. “Ama nasıl oluyor da, objeye zarar vermek isteyen sadistik içgüdüler, yaşamı sürdürmek isteyen Eros’tan türeyebiliyor? Bu noktada sadizmin aslında ölüm dürtüsü olduğu fikrine doğru bir kayma olmuyor mu? Böylece sadizmin narsistik libidonun etkisiyle egodan uzaklaştırılmış ve sadece objeyle bir ilişki içine girer gibi gözüküyor mu?”<sup>41</sup> Başa dönecek olursak Freud’un kuramından saldırganlığa ilişkin çıkarımımız; saldırganlığın kökeninde ölüm dürtüsü bulunduğudır. Saldırganlığın altta yatan nedeni ölme isteği midir? Bu soruya olumlu yanıt vermek istenirse destekleyici bir çok

<sup>38</sup> Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*, Çev. Emir Aktan, Alter Yayıncılık, 1. Baskı, Ank. Nisan 2011, s. 46

<sup>39</sup> Freud, a.g.e. s. 48

<sup>40</sup> Freud, a.g.e. s. 49

<sup>41</sup> Freud, a.g.e. s. 66

argüman sunulabilir. L. Tolstoy’un şaheser romanı *Anna Karenina*’da Anna öldükten sonra yaşamak için bir nedeni kalmayan Vronski’nin savaşa gitmesi, emniyet güçlerine teslim olur gibiyken boş silah doğrultup emniyet güçlerinin kurşunlarına hedef olan yani saldırma yoluyla dolaylı bir intihar gerçekleştirip ölmeyi seçen film kahramanları gibi bir çok örnek gösterilebilir.

Sert eleştiriler yapmanın saldırganlığa dahil olduğunu hesaba katarsak sert eleştirilerinin ölüme götürdüğü Sokrates’i hatırlayabiliriz. Belki de Delphoi Tapınağı’ndaki kahin haklıydı; Sokrates bu dünyadaki en büyük bilgeydi.<sup>42</sup> Ölmesi gerektiğini, ölümünün Platon’un felsefesinin ve Whitehead’ın; ‘Bütün Batı Felsefesi Platon’a düşmüş dipnottur.’ sözünü haklı bulursak bütün Felsefe Tarihi’nin oluşması için ilk hareket niteliğinde bir etki sağlayacağını biliyordu. “Ölmek onun düşüncesinin kaçınılmaz sonucuydu. Bir bakıma da en büyük eseri ölümüdür.”<sup>43</sup> Onun ölümünden çok etkilenen Platon “...bütün ömrünü Sokrates’i öldürmeyecek, tersine onu ve onun gibileri baş tacı edecek bir toplumun, bir devletin nasıl kurulabileceğini düşünmekle geçirmiştir.”<sup>44</sup> Sokrates’in ölümü karşılaştığındaki soğukkanlılık, olgunluk, adeta hoşnutluk onun kendi ölümüne ilişkin bilgece bilincinden dolayı olabilir.

Sokrates onu ölümden kurtaracak bir biçimde davranmayarak kendisini bekleyen ölüme giden yolu kapatmamayı seçmiştir. “Diogenes Leartios’tan öğrendiğimize göre, Sokrates Lysias’ın hazırladığı yazılı savunmayı mahkeme önünde sunmayı reddetmiştir. Cicero, Sokrates’in bu konuşmayı kullanması halinde beraat edeceğine kesin gözüyle bakmaktadır.”<sup>45</sup> Oysa ki Sokrates bir adım bile geri atmaz. Aksine “...ister beni salıverin ister salıvermeyin; defalarca ölecek olsam bile, ben başka bir şey yapmazdım.”<sup>46</sup> der. Ölümüyle sonuçlanacak olan eleştirel saldırısından vazgeçmez. İsterse kurtulabileceğini bildiği halde ölümü uygun görür. “Birisini silahlarını bırakıp da canına kastedenlerden merhamet dilerse, ölmekten kurtulabilir. Her tehlike için, kişiyi ölümün elinden kurtarabilecek pek çok yol vardır... Ben şimdi sizin tarafınızdan idam cezası hükmü giydirilmiş olarak ayrılıyorum aranızdan... Ben bana layık görülene katlanacağım... Belki de böyle olması gerekiyor,

<sup>42</sup> Platon, *Sokrates’in Savunması*, Çev. Erman Gönen, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Ağustos 2006, s.43

<sup>43</sup> Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimgöz (çevirmenlerin önsözünden), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, XIX. Baskı, İstanbul, Ocak 2010, s. 16

<sup>44</sup> Platon, *Devlet* (çevirmenlerin önsözünden), s. 18

<sup>45</sup> Platon, *Sokrates’in Savunması*, s. 15

<sup>46</sup> Platon, *Sokrates’in Savunması*, s. 73

kanımca böylesi de uygundur.”<sup>47</sup> der. Son sözleri ise ölümüne yüklediği olumlu anlamın bir ifadesi olarak yorumlanabilir.

Platon’un *Phaidon* diyalogunda aktardığı haliyle Sokrates’in son sözleri “*Kriton, dedi, Akslepios’a bir horoz borcumuz var, dostlar ödemeyi unutmayın sakın*”<sup>48</sup> Adak, istenen bir şeyin gerçekleşmesi için adanır ve gerçekleştiğinde yerine getirilir. Sokrates’in tıbbın ve sağlığın Tanrı’sı Akslepios’a adak adaması ölme isteğinin gerçekleşiyor olmasına ve onun ölümü sağlıkla bağdaştırmasına yorulabilir.

Sözlerinin derinliklerinde mühürlenip gizlenen, aralıksız sürdürdüğü araştırmasının semeresi durmaktaydı: Ölüm bile bir iyileşme, son çareydi! Ancak başka bir çıkar yol kalmayınca gelen son çare! Sokrates daha önce asla çıkamadığı bir içsel bütünlük derecesine, kendi ölüm sürecinin sıra dışı koşullarının etkisiyle, tüm sırların sırrına; ‘insanoğlunun neden ölmesi gerektiği ve bir gün buna artık gerek kalmayacağı’ düşüncesiyle, erebileceği bir bütünlük yüksekliğine ulaşmıştı. Sokrates’in son sözlerinin ardında, bir daha asla böylesine aşırı bir saflaşma gösterisinden geçmeye gereksinim duymayacak, iyileşmiş ve bütünleşmiş bir insanlık geleceğinin düşü yükselmekteydi.<sup>49</sup>

Tanrılar Okulu’ndan yaptığım bu alıntı Freud’un kuramını hatırlatıyor. Sokrates ölüm dürtüsünü, Platon Eros’u temsil ederse bu ikisi arasındaki ilişkinin ürünü de Felsefe Tarihi’dir. Daha önce ele aldıklarım göz önünde bulundurulsa saldırganlığın barınma, beslenme, üreme, vd. gibi yaşamsal dayanakları olduğu söylenebilir. Bütün bunlar yaşama hizmet ederken nasıl olur da saldırganlık kökenini ölüm dürtüsünde bulur? Eğer yaşam ölüm içinse saldırganlık da dolaylı olarak ölüm içindir. “Doğumda bile ölürüz; son, başlangıçta vardır’ (Manilius).”<sup>50</sup> Belki de yaşam ertelenmiş bir ölümdür.

<sup>47</sup> Platon, *Sokrates’in Savunması*, s.100-101

<sup>48</sup> Platon, *Devlet* (çevirmenlerin önsözünden), s. 17

<sup>49</sup> Stefano E. D’ Anna, *Tanrılar Okulu*, Çev. Yelda Gürlek, Goa Basım Yayın, İst. 2008, s. 77

<sup>50</sup> Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, Çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit, Kabalıcı Yayınevi, Dördüncü Basım, İst. Haziran 2011, s. 53 (Montaigne’den alıntı)

### KAYNAKÇA

- Bergson, Henri, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2. Baskı, Nisan 2013
- D’anna, Stefano E. *Tanrılar Okulu*, Çev. Yelda Gürlek, Goa Basım Yayın, İst. 2008
- Darwin, Charles, *İnsanın Türeyişi*, Çev. Öner Ünalın, Onur Yayınları, Orsel Matbaası Ank. Temmuz 1975
- Darwin, Charles, *Türlerin Kökeni*, Çev. Öner Ünalın, Onur Yayınları, Özyurt Matbaası, Ankara, Nisan 1976
- De Waal, Frans, *Bonobo ve Ateist (Primatlar Arasında İnsanı Aramak)*, Çev. Aslı Biçen, Metis Yayınları, 1. Basım, Eylül 2013
- Demirören, Erdinç, *Hayvan Davranışları*, Ege Üniversitesi Ziraat Fak. Yayınları, 1. Basım, No: 547, E. Ü. Ziraat Fak. Ofset Atelyesi, Bornova, İzmir 2002
- Derrida, Jacques, *The Animal That Therefore I Am*, Edited by Marie-Luise Mallet, Fordham University Press, Newyork 2008
- Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Sosyal Yayınlar, İst. Üçüncü Basım, Nisan 1995
- Freud, Sigmund, *Haz İlkesinin Ötesinde*, Çev. Emir Aktan, Alter Yayıncılık, 1. Baskı, Ank. Nisan 2011
- Fromm, Erich, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri Cilt 1*, Çev. Şükrü Alpagut, Payel Yayınları, 2. Basım, Kasım 1993
- Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (Kazım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi), Çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, İst. Şubat 2007
- Lorenz, Konrad, *İşte İnsan (Saldırganlığın Doğası Üzerine)*, Çev. Veysel Atayman, Evrim Tevfik Güney, Cumhuriyet Kitapları, 1. Baskı, Ocak 2008
- Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Söykütüğü*, Çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, Birinci Basım, İst. Ekim 2011
- Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimgöz (çevirmenlerin önsözünden), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, XIX. Baskı, İst. Ocak 2010
- Platon, *Sokrates’in Savunması*, Çev. Erman Gönen, Kabalcı Yayınevi, İst. Ağustos 2006
- Rousseau, Jean Jacques, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, Çev. Ömer Albayrak, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, IV. Basım, İst. Ekim 2013
- Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları -505/2
- Yalom, Irvin, *Varoluşçu Psikoterapi*, Çev. Zeliha İyidoğan Babayigit, Kabalcı Yayınevi, Dördüncü Basım, İst. Haziran 2011



# FREUD'DA AHLAK DUYGUSUNUN KAYNAĞI VE KANT'IN AHLAK DÜŞÜNÇESİ

Fatih YILDIZ\*

## ÖZET

Freud insanı "libido" ile "bilinç dışı"nın yönettiği bir varlık olarak tanımlarken Kant insanın bedensel arzu ve isteklerinin olduğunu ancak bunlara direnebilen bir aklının da olduğunu ve onun kendi aklına güvenmesi gerektiğini söyler. Freud'da özne büyük oranda "O" diye adlandırdığı "bilinç dışı"dır. Kant bilinç dışının yönettiği öznenin yerine rasyonel tercihler yapabilen "akıllı varlığı" koymak ister. Freud'a göre çocuk "oidipal dönem"de karşı cinsten ebeveynlere özel bir tür sevgi besleyerek hemcinsini öldürmek ister. Ancak korku ve sevgi karışımı duygulardan ötürü çocuk ilk vazgeçişini burada yaparak hazlarını ertelemeyi ve daha uygun sevgi nesnelere yöneltmeyi öğrenir. Bu durumdan kendi cinsinden olan ebeveynle özdeşleşerek çıkan çocuk kendi içinde ahlaki bir merci olan "süper egoyu" oluşturur. Freud "oidipus kompleksi"nin özdeşleşme ile çözülebileceğini düşünse de "oidipal" sınavın bizim ileriki yaşamımızda göz ucuyla da olsa bize anne yada baba olarak görünen kadın ve erkeklerle yeniden ve yeniden yaşandığı düşünülmektedir. İşte böylesi bir durumda Kant'ın "ödev ahlakı" bize çağrı yapar ve yıllar önce korkuyla yaptığımız vazgeçişini şimdi rasyonel bir tercihle yapmamızı buyurur. Fakat bu tartışma daha ileri götürüldüğünde Kant, tercih durumunda kalan bireyin kendi içsel doğası ile çatışma durumundan çıkamayacağını söyler. O, buradaki ikilikten insan doğasında yapılacak bir evrimle çıkılabileceğini söyler. Bu makalede, bedensel bir dönüşümle gerçekleşen evrim, ontolojik bir dönüşüm olarak ele alınacak ve bitimsiz bir mutluluğun ancak bu koşul altında mümkün olacağı tartışılacaktır.

**Anahtar kavramlar:** Haz, bilinç dışı, akıl, otonomi, mutluluk, ontolojik dönüşüm, kastrasyon, etik.

## (The Source of Ethical Sense in Freud and Kant's Thought of Ethics)

## ABSTRACT

While Freud defines a human as being governed by libido and unconscious, Kant says a human has physical desires and needs but also a reason to resist these and s/he should depend on his/her reason. According to Freud, subject is mostly the It, otherwise called unconscious. Kant, on the other hand, wishes to replace the subject governed by unconscious with the being who can make rational choices. For Freud the child wishes to kill his/her own kind by feeling a special kind of love for his/her parent of opposite sex in the oidipal period. However, due to feelings of fear and love together, the child learns to postpone his/her lusts and retort to more suitable love objects by making the first give up in life. The child who ends up identifying with the parent of the same sex makes up the super ego which is an ethical category in himself/herself. Although Freud thinks that oidipus complex can be overcome by identifying with that of the same sex, oidipal examination is considered to be experienced again and again with men and women who might possibly be a mother or father in future years. In such a case, Kant's task ethics makes us a call and tells us to realise what we had given up years ago with feelings of fear through a rational choice.

**Keywords:** Lust, unconscious, reason autonom, happiness ontological change, castration, ethic.

---

\* Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü doktora öğrencisi  
**FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Bahar, sayı: 19, s. 137-151**  
ISSN 1306-9535, [www.flsfdergisi.com](http://www.flsfdergisi.com)

## **Giriş**

Bir etik uzmanının ilk sorusu ahlak felsefesinin nasıl yapılacağı ve ne tarz bir yöntemin uygulanacağı sorusu olmalıdır. Çünkü felsefe özü gereği refleksiyonlu bir düşünme tarzıdır ve söz konusu ahlak olunca kişinin ahlaki edimler üzerine refleksif yöntemle yaklaşması tehlikeli bir durum oluşturabilir. “Kendi üzerine dönüp, düşünme” olarak değerlendirebileceğimiz refleksiyon kişinin kendi ahlaki davranışları söz konusu olduğunda sorunlar yaratabilir. Örneğin, belki de o ana kadar ahlaki bir erdem olarak kibirli olmamayı başarmış birisinin “ben kibirli değilim” demesi eyleminin değerini düşürür. Öyleyse ahlaki tavrın ilk düsturu refleksiyonsuz bir tavidir. Etik yöntem ya da ahlak üzerine düşünme aynı zamanda, kendini aldatmayan ve samimi olan bir tutum izlemelidir. Dikkat edilmesi gereken diğer nokta, ahlak filozofunun yargılayıcı tavır ve davranışlardan kaçınması gerektiğidir. “Sen ahlaksızsın.” demek bile bir tür ahlaksızlık olarak nitelendirilebilir. Suçlayıcı ve hüküm verici tutumlar içine girilmemelidir. “Ahlak felsefesinde yöntem” üzerine olan tartışmamızı filozofun sürdürdüğü hayat ile felsefesi arasındaki kurduğu bağ üzerinde biraz durup düşünerek derinleştirelim.

İnsan davranışları, değer içerikleri açısından, ancak yargılamamak kaydıyla inceleyen bir filozofun önünde iki seçenek vardır. Ya yaşadığı gibi yazmak ya yazdığı gibi yaşamak. İlkine, yaşadığı gibi düşünmek ikincisine, düşündüğü gibi yaşamak diyebiliriz. Bir filozofun düşüncelerini ise onun kişilik realitesi oluşturur. Ancak onun bu kişiliği tarihsel ve kültürel koşulların bir sonucu olarak doğup gelişmiştir. Freud yaşadığı yüzyılın materyalist determinizm anlayışından etkilenecek “anatomi kaderdir” demıştır. Kant ise insanı “homo noumenon” ve “homo phaenomenon” olarak ikiye ayırmış ancak bu da bölünmüş bir insan anlayışı doğurmuştur. Bu çalışmada önce ahlak duygusunun Freud ve Kant'taki kaynakları gösterilip sonra bu düşünürlerin bölüp parçaladığı insan tasvirinden bütünlüklü bir insan portresine bir tür metamorfoz olan, ontolojik dönüşüm ile ulaşabilme imkanı tartışılacaktır. Ayrıca insan davranışlarının dinamikleri çözümlenmeye çalışılıp, elde edilen bilgiler değerler alanı ile birleştirilerek etik bir mutluluk anlayışına ulaşmak hedeflenmektedir. Bununla birlikte insani ilişkideki ahlaki zaafımızın, bizi zaaf gösterdiğimiz insana karşı borçlu kıldığı ve bizi ona karşı bir hediye vermeye mecbur bıraktığı da bir ara söz, olarak söylenebilir. Borçluluk duygusu sonucu her insanda borçlu olduğumuz kişinin yüzünü görürüz. Bu duygu insanın gücünden çalar ve onu pasifleştirir. Böylelikle "mutluluk nedir" sorusuna Nietzsche'nin “gücün büyüdüğü duygusu” sesi gelir kulaklarımıza.<sup>1</sup>

## **Ahlak Duygusunun İlk Kaynağı**

Haz doğuştan gelmeyip doğumla birlikte bedende doğup gelişen ve değişik aşamalardan geçerek olgunlaşan bir süreçtir. Haz insanın tene

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul, 2001, s. 14.

bürünmesi deri ile kaplanması sonucu oluşur. Freud bununla ilgili olarak şöyle söyler: “Cinsel fonksiyon başından başlayıp bizim bildiğimiz son aşamasına ulaşınca kadar karışık bir gelişim yolunu geride bırakır ... sonunda üreme hizmetine girer.”<sup>2</sup> O, insan davranışlarının haz prensibi tarafından yönetildiğini, insanın her davranışında hazı hedef alan bir varlık olduğunu söylemiştir: “Evet bizim varsayımımıza göre, ruhsal aygıtı faaliyete iten güçler büyük fizik gereksinimlerin dışavurumu niteliğiyle organlarda üretilir. ... Biz bu organik gereksinimleri ruhsal faaliyetin uyarıcıları olmaları dolayısıyla içgüdü diye ... nitelemekteyiz.”<sup>3</sup> Fakat insan her durumda bu içgüdülerinin bilincinde değildir. Yasak objelere, duyulan arzular, bastırılır ve bilinç dışının derinliklerine itilir. Bu durumu kişi, arzuları yerinde ve zamanında doyuma ulaştırması için egoyu sevk ederek çözer. Freud buna “gerçeklik ilkesi” adı verir. “Bu ilke sonunda, haz elde etme niyetinden vazgeçmez ama yine de doyumun ertelenmesini, bir dizi haz elde etme olasılığından vazgeçilmesini ve hazzı uzun, dolaylı yolda bir adım olarak, hazzsızlığa geçici olarak katlanılmasını ister ve uygular.”<sup>4</sup> “Diyelim aracı hareket ettiren bütün itici güç, *es* (içgüdülerin kaynağı olan *id*) tarafından karşılanıyorsa *Ben (ego)* direksiyon görevini yüklenir.”<sup>5</sup> Freud’un çok katmanlı bir varlık olarak ele aldığı insanın katmanlarından biri olan *Süper ego* ise çocukken gelişen ve insandaki ahlak duygusunun ilk kaynağı olan bir yapı özelliğini taşımaktadır. Çocuk anneye duyduğu sevgiden dolayı babayı ortadan kaldırmak ister bu yüzden babadan misilleme göreceğinden ve kastrasyona uğratılacağından korkar. Bu korku nedeniyle babayla özdeşleşir. Böylelikle ilk defa dürtülerine bir sınır koyar. “Çocuk babasıyla, kendisini onunla özdeşleştirerek başa çıkar. Oğlanın annesine yönelik cinsel istekleri daha da şiddetlenene ve baba onların önünde bir engel olarak algılanana dek bir süre bu iki ilişki yan yana gelişir; buradan Oidipus karmaşası başlar.”<sup>6</sup> Freud’a göre “gelişim seyri içinde süperego ayrıca ebeveynlerin yerine geçenlerin -eğitimcilerin, öğretmenlerin, ideal model olarak seçilen insanların- etkisi altında kalır. ... Bu sonraki ebeveynlerle de özdeşimler gerçekleşir ve bunlar da kişiliğin oluşumuna önemli katkılarda bulunur.”<sup>7</sup> Kız çocuk ise belirli bir kastrasyon korkusu yaşamadığı için o ahlak duygusunu daha az içselleştirir bu nedenle onun ahlakı dışsal bir babaya bağlı olarak kalır. “Freud’a göre kız çocuk her iki ebeveyni de içselleştiremez ve bu nedenle oidipus karmaşasını hiçbir zaman çözemez. Hiçbir zaman sağlam bir üstbenlik oluşturamaz. Ebeveynlerden tam olarak bağımsızlaşamaz. Oysaki erkek çocuk babayı içselleştirdiği için bunu

<sup>2</sup> S. Freud, *Kendi Kendine Psikanaliz*, çev. Tahsin Büyükören, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1994, s.38.

<sup>3</sup> S.Freud, *age*, s.26.

<sup>4</sup> S. Freud, *Metapsikoloji*, çev. Emre&Ayşen Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul, 2002, s.268.

<sup>5</sup> S. Freud, *Kendi Kendine Psikanaliz*, çev. Tahsin Büyükören, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1994, s.26.

<sup>6</sup> S. Freud, *Metapsikoloji*, çev.Emre&Ayşen Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul, 2002, s. 358.

<sup>7</sup> S. Freud, *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, çev. Selçuk Budak Öteki Yayınları, Ankara, 1997, s.93.

başarır.”<sup>8</sup> Dolayısıyla baba ile özdeşleşerek babanın ahlakını özümseyen çocuk babası yanında olmadığına da onun gibi davranmayı, adil olmayı v.b. şekilde davranmayı becerebilir. Bunlar insandaki ahlaki davranış örüntülerinin ilk örnekleridir. İlk olması dolayısıyla da yetkin mükemmel bir ahlak örneği olamaz. Çünkü, ahlaki bir tercih değildir. Ahlaki tercih, hiçbir tesir altında kalmadan, dış etkenlerden ve içsel itkilerden bağımsız olarak alınmış bir karardır. Oysa çocuğun, Kantçı bir tabir ile “eğilimlerini” başka bir söylem ile hazzını kastrasyon korkusundan dolayı bastırması, bilinçli ve ayırında olarak yaptığı bir şey değildir. Bütün bunlardan dolayı süperego bir "kategorik imperatif" değildir. Çünkü "kategorik imperatif" koşulsuzdur. *Süper egonun* çekirdeğini korku oluşturduğu için bu bir ahlak yasası değil "buyurtudur". (Vorschriften). Çocuk hayatının başlangıcında korunmaya muhtaç ve çaresiz olduğundan babanın esirgemesini kaybetmek istemez. Freud'a göre çocuk: “Bağımlı olduğu kişinin sevgisini kaybedecek olursa, çeşitli tehlikelerden korunması da ortadan kalkar. Her şey bir yana, bu güçlü kişinin üstünlüğünü cezalandırma biçiminde göstermesi tehlikesiyle karşı karşıyadır. Dolayısıyla başlangıçta sevgiyi kaybetme riski içeren şey kötüdür... Kişinin kötü şeyi fiilen yapmasıyla sadece yapmaya niyetlenmesinin pek fark yaratmamasının nedeni işte budur. Her iki durumda da sadece otorite bunu keşfettiği takdirde ve keşfettiği zaman tehlike ortaya çıkar ve otorite her iki durumda da aynı şekilde davranır.”<sup>9</sup> Boşanmış anne babaların çocuklarında ortaya çıkan patolojilerin, çocuğun “ben babamın evden gitmesini istediğim için babam bizi terk etti” düşüncesi ile birlikte kendini bilinç dışında suçlu hissetmesinden ve ben kötü bir çocuğum duygusundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu konumdaki çocukların çok katı, acımasız ve cezalandırıcı bir vicdan ya da "süper ego" geliştirdiğini yetişkinlik yaşamında kendini cezalandırma yoluna giderek ağır suçluluk duyguları altında ezildiklerini de bunlara ekleyebiliriz. “Bu ruhsal duruma "vicdani rahatsızlık" denir; ama gerçekte bu adı hak etmez, çünkü bu aşamada suçluluk duygusunun sadece bir sevgiyi kaybetme korkusu "sosyal" bir kaygı olduğu açıktır.”<sup>10</sup> *Ödipus kompleksinin* kalıntısı ve mirası olan süperego, Kantçı terminolojiyle düşünürsek, “içimdeki ahlak yasasının” çekirdeği olarak değerlendirilebilir. Esirgeyen baba ve esirgeyen Tanrı; “içimdeki ahlak yasası” ve “üzerimdeki yıldızlı gökyüzü” ile paralel olarak düşünülebilir. Ancak salt korku ya da sevgi insanı ahlaklı yapmaya yetmez. İnsan ahlaklı olmayı sadece kendi gücü ve çabasıyla gerçekleştirebilir. Kant'ın etik düşüncesi açısından yetkin bir ahlaki eylemin, “iyi niyet”, “koşulsuz ve özerk olma”, “çıkarsızlık”, “insanı araç değil amaç olarak görme” gibi niteliklerine sahip olması gerekir.

Kant'a göre: “Buyrukların kendileri de, koşul taşıdıklarında, yani istemeyi yalnızca isteme olarak değil, arzu edilen bir etkiye göre

<sup>8</sup> B. Ciğeroğlu, "Melanie Klein Kursunda Dışıl Konum: Nesne değişiminde Simgeleştirmeye Giden Yolda Baba İşlevi", M.İşıl Ertüzün (Der.) *Baba İşlevi*, İstanbul Bigi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 8.

<sup>9</sup> S. Freud, *Uygurluk, Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1995, s.310.

<sup>10</sup> S. Freud, *age.*, 311.

belirlediklerinde, yasa değil, pratik buyurtular olan koşullu buyruklardır. Yasalar "arzu edilen etkiyi elde edebilir miyim, ya da bu etkiyi ortaya çıkarmak için ne yapılmalıdır?" diye sorulmaksızın, istemeyi isteme olarak yeterince belirlemelidir, dolayısıyla kesin olmalıdırlar; yoksa yasa olmazlar".<sup>11</sup> Buna göre genel anlayışın tersine, insanın duyuşsal isteklerinin güdümünde davranması tercih değildir. Tercih onun haz karşısında direnebilmesidir. Yine bunun gibi Kant'ı önceleyen bazı fikirlere Aristoteles'te rastlamaktayız Aristoteles'e göre tercih "enine boyuna düşünölen" bir şeydir. "akılla ve düşünmeyle" yapılır. Keza bu filozofa göre erdemli bir eylemin taşınması gereken nitelikler "bilerek yapma" ve "eylemi kendisi için yapmadır".

O halde çocuğun hazza bir sınır koyması, dürtülerine gem vurmaşı sevgi ve korku karışımı nedenlerden olup bilinçli bir seçim olmadığından burada ancak ilkel düzeyde bir ahlaktan söz edebiliriz. Korku ve baskı altındaki insan özgürce tercih yapamaz. Aristoteles'te ahlakın üç koşulu vardır: "Bilinçlilik", "gönüllölük" ve "sürekliplik". Onun bu düşünceleri, insanın belirli bir farkındalıkla, kendi iradesiyle ve kalıcı bir şekilde erdemli olma yönünde çaba göstermesi olarak da değerlendirilebilir. Aristoteles'in özellikle erdemlerin daimi olması ile ilgili söyledikleri ilginçtir: "Bir tek kırlangıç baharı getirmez, ne de bir tek gün."<sup>12</sup>

### Ne Kadar Freud O Kadar Kant

Kant'a göre insanın hem akıl hem de doğa varlığı olduğunu söylemek yanlış olmaz. O, insanı ahlaki yanıyla akla, bedensel varlığıyla da doğaya ait olarak görür. Ancak insan sadece doğa varlığı olarak kalırsa burada özgürlüğü gerçekleştirmeşı mümkün olamaz. Kant'a göre özgürlük, insanın doğal yanı olan haz doğrutusunda dilediğini yapması değil kendine hakim olması ve güdülerine gem vurmaşı sonucu gerçekleştirilebilir. İnsan davranışlarının sadece haz duygusu tarafından belirlenmesi mekanik bir insan anlayışını doğurur. Oysaki Kant insana rasyonel tercihleri ile seçimlerde bulunabileceğı özgürlüklü bir alan açmak istemektedir. O halde davranışlarımızı arzu ve iştihalarımızın belirlememesi gerekiyorsa neyin belirlemesi gerekiyor? Kant hangi durum için ne yapılması gerektiğini söylemek yerine bize genel bir yasa verir: "Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin."<sup>13</sup> İşte bizim yapmamız gereken kendi özgül istememizi genel bir yasa altına yerleştirmek, kendi istememizle evrensel istemeyi bir tutmaktır. Ancak ölümlü insanoğlu bunu mükemmel bir biçimde başaramaz fakat bunun için çabalayabilir.

Freud'un cinsel haz ya da yaşam enerjisi dediğı libido Kant'ın doğal yanımız olarak adlandırdığı bedenimizle ilgiliştir. "Freud'a göre insan

<sup>11</sup> İ. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi ve Diğerleri, TFK Yayınları, Ankara, 1999 .s. 22

<sup>12</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, Ayraç yayınevi, Ankara, 1997, s. 11.

<sup>13</sup> İ. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi ve Diğerleri, TFK Yayınları Ankara, 1999, s.35.

libidonun yönettiği ve libidonun taşkınlıklarını en alt düzeyde tutma ilkesine göre ayarlanan bir makineden başka bir şey değildir." <sup>14</sup> Dolayısıyla bu düşünce özgürlüğe yer bırakmayan deterministik bir insan anlayışına dayanmaktadır. Freud insanın haz merkezli bir varlık olduğunu belirterek insanı yöneten içgüdüsel güçler karşısında akla pek fazla şans tanımaz. Kant ise insana kendi aklına güvenmesini salık verir. Diğer bir şekilde söylersek, insana, Freud ne kadar haz yüklüyorsa, Kant da o kadar akıl yüklüyor. Çünkü bencil güdü, itki ve eğilimlerin akılla kontrol altına alınması gerekir. Bu durumun doğal sonucu hazzın akli doğurduğudur.

### **Aklın Hazdan Doğması Üzerine**

Ahlaki aklın, meydana geliş bakımından, hazdan önce apriori olarak değil tam tersi hazdan sonra geldiği düşünülmektedir. İnsan haz duygusunu hayvanlar gibi doğal bir şekilde, istediği zaman ve istediği yerde yaşayamaz. "Ahlaki akıl" -pratik akıl- insanın haz duygusuna egemen olabildiğini sağlayan "olması gereklerden" meydana gelir. Bencil hazların olmadığı bir yerde "olmalı" da ortadan kalkar. Artık toplumun iyisi ile kendi iyim aynı, maksimum ile pratik yasa özdeş olur. Başka bir ifade ile iyilik yokuş aşağı, kötülük yokuş yukarı olur. Bu durum özgecilik değildir. Özgecilik başkaları adına ve başkaları için kendinden vazgeçmedir. Oysa söz konusu pratik yasa ve benim kişisel maksimum özdeş olması durumunda hiçbir zorlama olmaz her şey bir ahenk ve uyum içindedir. Benim menfaetim ve çıkarım tüm insanlıkla artık birdir. Burada hazzın insandan sökülüp atılması değil toplumsal kılınması kastedilmektedir. Bu durumdaki kişi cinsel bir eylem sırasında aldığı hazdan daha fazlasını insanlık için hizmet etmekten alır. Artık ne akla ne ahlaki sınıra gerek vardır. Çünkü Vauvenargues'ın belirttiği gibi, "iyi içgüdünün akla ihtiyacı yoktur."<sup>15</sup>

Kant'ın eğilimler alanı Freud'daki libido alanına tekabül eder. Bu alan nefis, arzu, haz ve şehvetten oluşur. Pratik akli doğuran buradaki eğilimlerdir. Çünkü akıl olmalıyı söyler. Nefis olmazsa akıl da, olmalı da olmaz. Hayvani ve bencil hazlarımızın olmadığı durumda bize ne yapmamız gerektiğini söyleyecek bir otoriteye gerek kalmaz. Haz olduğu sürece akıl da olacaktır ve ikilik devam edecektir. İkilik devam ettiği müddetçe insan, huzuru bulamayacak, gerginlikten kurtulamayacak, sükûta eremeyecektir. Çünkü libidonun istekleri ile "olmalının", yani aklın buyruğu arasında sıkışıp kalacaktır. "Kant ödev etiğini temellendirirken, bununla birlikte insanın bütünsel doğası yerine, salt akli boyutunu dikkate alır, yani onu sadece akıl sahibi bir varlık olarak görür. Çünkü insan bir bütün ya da doğal bir varlık olarak alındığında, o her şeyden önce, çok çeşitli ihtiyaç, güdü ve duygulanımlarıyla doğal nedensellik yasalarına bağlı olup, kendi dışındaki nedenler tarafından belirlenen heteronom bir varlıktır. ... Kant, insana özgü bir ahlaki hayat tarzının temelini insanın doğal yanında değil, söz konusu

<sup>14</sup> E. Fromm, *Psikanaliz ve Zen Budizm*, çev. İlhan Güngören, Met/Er Matbaası, İstanbul, 1979, 22-23.

<sup>15</sup> A. Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s.145.

doğal yanından bağımsız bir yaşama biçimini gerçekleştirilmesini sağlayan akılda aramak ister.”<sup>16</sup>

İnsan, zeminde beden olarak nitelendirilebilecek Soma'ya bindirilmiş bir ruhtan, yani *Psyche*'den ve ona sokuşturulmuş akıldan, *Nous*'dan, meydana gelir. İnsan bedeni onun varlığının *Bios*'unu oluşturur. Mutluluk için sağlam ve sağlıklı bir bedenin gerekli olduğu varsayılmaktadır. Ancak sağlam bedenin garantörü sağlam akıldır. Sağlam vücut sağlam akılda bulunur. Pratik akıldaki ahlaki zaafların bedende Decedance'a neden olduğu düşünülmektedir. Bedendeki çürüme ise ruhu zayıf düşürmektedir. İnsanın yaşadığı ve kendi içinde ya da dışında çözemediği ahlaksal bir çatışma, onda baş ağrısına neden olabilir. Erich Fromm'a göre “ruhsal sağlık ve nevroz sorunu, etiğin sorunları ile ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Her nevrozun bir ahlaksal sorunu temsil ettiği söylenebilir.”<sup>17</sup>

Mutluluk çoğu filozofta ahlaki değerlerle örülmüş olup her istediğini yapabilmek değildir. Bir an için bütün dışsal engellemelerin kaldırıldığını ve içimizden gelen her hazzı yaşadığımızı düşünelim, acaba o zaman mutlu olur muyuz? Bu durumda her zaman ele geçirilemeyen bir şey mutlaka kalacaktır. O halde mutluluk veren eylem, insani bir değer yaratan eylem olmalıdır.

İnsanın değer yaratabilmesi için kendi kendisiyle mücadeleye girmesi gerekecektir. Çünkü insan spontan bir iyi olma çizgisinde sürekli kalmaz. İnsan bir ayağı gazda bir ayağı frende bir sürücü gibidir. Aynı zamanda o arkadan itelenen önden çekilen bir varlıktır.

O halde ahlak mutluluk ilişkisinde mutluluğun iki ayağı olduğu söylenebilir: ahlakilik ve buna bağlı olan güçlü olma duygusu. Ahlaki olmayan fiiller insanın gücünü zayıflatır ve onu Decadence bir varlık yapar. Buna karşın ahlaki edimler gücü tek bir noktada toplar ve insanın gücünü ve kendine olan saygısını artırır. Örneğin cesareti doğuran sorumluluk erdemidir. Görüldüğü gibi burada güç başka bir insan üzerine uygulanan cebir değil kişinin kendine galebe çalmasıdır. O halde erdemın bedenın etkinlik gücünü artırdığını ya da azalttığını söyleyebiliriz. Erich Fromm hiçbir organik neden olmadığı halde zaman zaman baş dönmelerinden yakınan bir öğretmen örneğini verir. “Bu belirtiyi psikanaliste anlatırken gelişigüzel bir şekilde içinde belli güçlüklerle uğraşmakta olduğuna değinir. O kendi kanlarına karşıt olan bazı görüşleri dile getirmek zorunda bulunan başarılı bir öğretmendir.”<sup>18</sup>Fromm, bu baş dönmelerini öğretmenin “özünün daha iyi olan yanının, temeldeki ahlaksal kişiliğinin, bütünlüğünü bozmaya ve kendiliğindenliğini sakatlamaya çalışan bir yaşam kalıbına karşı gösterdiği tepkiler”<sup>19</sup> olarak yorumlar.

<sup>16</sup> A. Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s.177.

<sup>17</sup> E. Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 1994, s.216.

<sup>18</sup> E.Fromm, *age.*, s.216.

<sup>19</sup> E. Fromm, *age.*, s.217.

### İnsandaki Çatışan Güçlerin Dengesi Olarak Mutluluk

Bazı filozofların ahlak sistemleri insan fizyolojisinin harmonik yapısında temellenmektedir. Platon örneğinde olduğu gibi insanlar fizyolojik olarak aklın, iradenin ve dürtülerin ağır bastığı varlıklar olarak üç gruba ayrılır. Buna göre insan varlıkları bir takım fizyolojik eğilim ve yatkınlıklarla dünyaya gelir. Her yatkınlığın bir erdemi vardır. Aklın erdemi bilgelik; iradenin baskın olduğu insanların erdemi cesaret; dürtülerin yönettiği insanların erdemi ise ölçülülüktür. "Akla karşılık gelen filozoflar devletin en üstün sınıfını, cesaret ve eylem gücüne karşılık gelen bekçiler ya da koruyucular ikinci katmanı, içgüdü ve arzulara denk gelen çiftçiler ve esnafar ise üçüncü katmanı oluşturmaktadır."<sup>20</sup> Platon düşüncesinde en tepede akıl sonra ruh ve en son sırada beden gelir. Nietzsche buna itiraz eder ve ruhu yani *Psyche*'yi akıl ve beden arasında sıkışmaktan kurtarıp aklın üstüne koyar ve sıralama şöyle olur: *Psyche, Nous, Soma*. Böylelikle insanın *Dionysos* yanını, coşkusalığını, *pathosunu*, duygulanımlarını, aklın baskısından öldürücü ve boğucu etkisinden çekip alır. Aslında Nietzsche'nin yapmak istediği insanın sadece bir yönüne ağırlık verip diğer yönünü bastırmak değildir. Bu tavır insanı bütünlüğünden uzaklaştırır. *Dionysos* insanın doğal yanındır ve salt coşku esirme ve haz üzerine kurulu bir yaşam, her şeyi tahrip eder. Aklın öldürücü, hiçbir yaşam sevinci ve coşkusuna izin vermeyen baskısı ise insanı kaskatı yapar. Nietzsche'de *Apollo*, yani akıl, düzen ve ölçü tanrısı olarak ifade edilebilir. Mutluluk ise *Apollo Dionysos* dengesinden oluşan estetik yaşamla mümkündür.

144

Hayattaki en iyi şeyin mutluluk olduğu Aristoteles düşüncesinin özüdür. Mutluluk erdemli bir yaşamla mümkündür ve o, erdemın ödülüdür. Erdem ise altın orta ile sağlanır. Zorunluluktan değil de güzel olduğu için erdemli olmak gerekir. En büyük erdem adalettir. Aristoteles'e göre erdemın üç özelliği vardır: "Bilinçli olması", "gönüllü olması", "sürekli olması." Erdemin bilinçli olması onun rasyonel bir tercih olduğu anlamına gelir. Bizi tercihe götüren üç şey vardır: "Güzel olması", "yararlı olması", "haz vermesi". Kaçınmaya götüren de üç şey vardır: "Çirkin olması", "zararlı olması", "acı vermesi".

Aristoteles'in bu konudaki görüşü şöyle: "Demek ki kendisi amaç olan yalnızca bir tek şey varsa, aradığımız bu olur; daha çok şey varsa, bunların arasında en çok kendisi amaç olanı. Kendisi için aranan, başka bir şey için aranandan; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyen de, hem kendileri için hem de onun için tercih edilenlerden daha amaçtır diyoruz; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip hep kendisi için tercih edilen ise sadece kendisi amaçtır diyoruz. En çok mutluluğun böyle bir şey olduğunu düşünüyor, çünkü onu hiçbir zaman başka bir şey için değil, hep kendisi için tercih ediyoruz".<sup>21</sup>

Aristoteles mutluluğu anlamak için insanın işi nedir? sorusunu sorar. İnsanın işi akla uygun bir yaşam sürmektir. Akla uygun yaşamak salt doğru

<sup>20</sup> A. Topakkaya, *Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, Nobel Yayınları, Ankara, 2014, s.141.

<sup>21</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, Ayraç Yay. Ankara, 1997, s.9



olanı bilmek değil onu eylemekle de ilgilidir. "Nasıl olimpiyatlarda en güzellere ve güçlülere değil yarışanlara taç giydiriliyorsa aynı şekilde yaşamdaki iyi ve güzel insanlardan ancak doğru olarak eylemde bulunanlar başarılı olur."<sup>22</sup>

### **Erdemden Duyulan Haz Eğilimden Duyulan Haz**

En özlü ifade ile Aristoteles'te erdem "altın orta"dır. Eskilerin deyimi ile bu ifrat ve tefritten uzak olma ve aşırılıklardan kaçınmadır. "Yiğitlik, korkular ve cüretlerle ilgili orta olmadır... Para alma ile para verme konusunda orta olma cömertlik, aşırılığı ve eksikliği ise savurganlık ve cimriliktir"<sup>23</sup> Buna göre erdem ölçülülüktür ve ölçülülük arzulayan yanımızın akla uymasıdır. Arzulayan yanımız Kant'a göre fenomenal, duyusal, dürtüsel yönümüzü temsil eder. Bunun karşısında ise pratik akıl ve aklın buyrukları vardır. Burası "olması gerek" alanıdır. Kant'ın ahlaki insanı aklın emirlerini koşulsuzca yerine getiren bir otomattır. İnsanın ahlaki fiilinden dolayı hiçbir maddi ve manevi haz almaya hakkı yoktur. "Akıl, istemeyi pratik bir yasayla, haz ve acı duygusu hatta bu haz yasanın kendisinden alınan bir haz olsa bile araya girmeksizin, dolaysız olarak belirler ve ancak saf akıl olarak pratik olabildiği için, yasa koyucu olabilir."<sup>24</sup>

Aristoteles'in etik anlayışında, haz ve erdemın iç içe olduğunu erdemın mutluluk yaratacağını söyleyebiliriz. Mutlu insan, dürtülerinin oradan oraya savurduğu bir domuz değil, aklıyla içinde yaşadığı içgüdüsel kaosa bir yön ve yol veren varlıktır. İnsanı kaos değil düzen mutlu eder. Her şeyi düzene koyan ve insanı içgüdülerinin girdabında kaybolmasını engelleyen akıldır. Mutluluk ancak aklın düzene soktuğu erdemli bir yaşamla elde edilebilir. Erdem hazzı kendi içinde taşır. "Erdemi sevenlerin yaşamı, bir takı gibi hazzı ayrıca gereksinim duymaz, hazzı kendi içinde taşır. Bu söylediklerimiz bir yana, güzel eylemlerden hoşlanmayanın iyi de olmadığı söylenebilir; çünkü hiç kimse haklı iş görmekten zevk duymayana adil, cömertçe eylemlerden zevk almayana da cömert diyemez."<sup>25</sup>

O halde Aristoteles'te mutluluk, erdemde mutluluk; Kant'ta ise ahlak yasası altında mutluluktur. Her iki filozof da "eğilim"de mutluluğa karşı çıkmaktadır. Eğilimde mutluluk Kant'ın kullandığı bir kavram olup olumsuz bir anlam taşımaktadır. İçeriksel olarak on emrin yasakladığı günahlar ya da Hıristiyanlıktaki yedi ölümcül günahı temsil ettiği söylenebilir.

Duyusal bir içerik taşımayan genel ilkelere uyan ve ödevden doğan eylem kişiye önce bir acı verebilir ama bu acı bir süre sonra "kendine saygıya" dönüşür. Bu iç doygunluk ahlak yasası altında mutluluktur. Kant etiğinde bir ahlaki davranışın değeri onun ahlak yasasına ne derece yaklaştığına bağlıdır. İnsan genel ahlaki ilkelere uyarak mutluluğa layık olur ama mutlu olmayabilir. Önemli olan insanın mutluluğu eğilimde mi, ahlak

<sup>22</sup> Aristoteles, *age.*, s.13.

<sup>23</sup> Aristoteles, *age.*, s.34.

<sup>24</sup> İ. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Kuçuradi ve diğerleri, TFK Yayınları, Ankara, 1999, s.28.

<sup>25</sup> Aristoteles, *age.*, s.13-14.

yasasında mı aradığıdır. Bu konuyla ilgili olarak Nietzsche'nin hayatından bir kesit vermek yerinde olacaktır. Bu örnekle başta değindiğimiz filozofların yaşamları ve öğretileri arasındaki ilişkiye tekrar dönmüş olacağız. "Friedrich, ruhsal bunalımına kadar, Wagner'in karısında ideal kadının bedenleşmiş halini gördü. Cosima Wagner, asla vazgeçemeyeceği tek kadın olmuştur. Fakat zaafına hiç karşılık bulamamıştır. Özlemine duyduğu fevkalade karşılık vermeler asla gerçekleşmez."<sup>26</sup> "Friedrich Nietzsche ne yapacağını bilmez bir halde idi. Baba gibi gördüğü Wagner'in karısını elinden almak zaten asla söz konusu bile olamazdı. Bu yüzden eli kolu bağlıydı. Kaldı ki Wagner'e kıyasla Nietzsche hiçbir zaman kadınların ilahı ya da insafsız bir çapkın olamamıştı."<sup>27</sup>

Wagner onun gözünde bir ilahdır. İşte burada ödipal sahne tekrar eder. Henüz daha çocukken ödipal korku ile yaptığı vazgeçiş bu kez bir farkla otonom olarak yeniden yapması gerekirdi, yani Cosima'dan kendi iradesi ile vazgeçmesi gerekirdi. 'Otonom' burada Kantçı bir anlatımla kendi eyleminin yasa koyucusu olarak kullanılmaktadır. Evrensel yasa gereği 'olması gereken' budur. Bu olması gereken temelinde vefa duygusu vardır. Ödipal sahne, yıllar önce korku nedeniyle anneden vazgeçen çocuğun, yetişkinlik yaşamında baba ve anne olarak gördüğü ödipal sevgi nesnelere benzeyen başka sevgi nesnelere karşı beslediği yasak hisler durumunda karşımıza yeniden ve yeniden çıkar ki burada kişinin vazgeçiş bir tercih olmalıdır.

### **La Zaman ve La Mekan**

İnsan bedenini değiştirip ontolojik bir devrim yapmadıkça ve kösnül bir beden içinde yaşamaya devam ettikçe ya da "ölmeden önce ölmekçe" kendi bedeniyle savaşmaya devam edecek huzur ve sükunet bulamayacaktır. İhtiyaçlar girdabının içinde oradan oraya savrulup gidecektir. Canının istediği bir ihtiyacı doyurduktan sonra doygunluk hissedecek ve canı sıkılmaya başlayacak sonra tekrar istek duyacak ardından başka bir haz peşinde koşacak bu döngü böyle devam edip gidecek. Bununla birlikte hazzın varlığının, insanın algılamasını dağılmaktan kurtaran ve bir arada tutan bir güç olduğu da söylenebilir. Anlama yetisinin kategorileri de dahil entelektüel işlevler hatta zaman ve mekan bile insanda haz duygusunun gelişmesi ile paraleldirler. Hazzın ve acının olmadığı bir durumda mekan da yoktur: Sınırsızlık. (la mekan). Haz korku yaratır ve hazzın olmadığı yerde korku da yoktur. Korkunun olmadığı yerde zaman da olmaz. Sonsuzluk. (la zaman). Dolayısıyla Hakikat ontolojik bir olgudur. Barış, sükunet ve mutluluk mekanın ve zamanın olmadığı yerde bulunur. İnsan bedenini değiştirmedeği ve ondan kurtulamadığı sürece onunla birlikte çürüyüp gidecek ve sınırlı aynı zamanda sonlu bir varlık olacaktır. Burada insanın bedeninin zincirlerini kırıp özgürleşmesi onun kütle ve hacim varlığı ile ilgili değildir. Burada bahsedilen daha çok onun derisi yani tenidir. Çünkü haz

<sup>26</sup> M. Leis, *Nietzsche'nin Kadınları*, çev. Pınar Ceylan, Gendaş Kültür Yayınları, 2005, 37.

<sup>27</sup> M. Leis, *age.*, s.42.

derinin dış dünya ile teması sonucu meydana gelir. Hazza bürünen derinin isteklerini genel alıcılıktan gönüllü vericiliğe evriltmek gerekmektedir. Bu durumun ise natürel bir evrimle değil ancak insanın kendi çabası ile sağlanabilecek bir evrimle gerçekleştirilebileceği düşünülmektedir.

### Freud ve Kant'ta Ontolojik Dönüşüm

İnsan niçin ahlaklı olmalı, onu ahlaki davranmaya iten sebepler ve güçler neler; pek çok duygunun işin içine girdiği duygular karmaşası olan insanda neyin Aristoteles'in dediği gibi tercih neyin Spinoza'nın dediği gibi sürekli geriye doğru giden sebepler zincirinde bir neden olduğunu nasıl anlayabiliriz? Burada insan iç içe geçmiş matruşka gibi görünüyor. Aklın derinliklerine indikçe, insanın resmini kazıdıkça gerçek insana ulaşabileceğimizi umut etmekteyiz. Bu süreç çok acı verici ve sancılı olabilir ama aklın kâşifleri kendileri ile yüzleştikçe bu onları daha da özgürleştirecektir. Eskilerin dediği gibi "tanıdığın olursa daha iyidir şeytan tanıyıp bilmediğin yabancı insandan."

Freud, zihin ile buzdağı arasında analogi kurarak, bilinci denizin yüzeyinde görünen kısma, kendisinin asıl önem verdiği, davranışlarımızın büyük bir kısmını oluşturan bilinçdışını ise denizin altında kalan daha büyük bölüme benzetmiştir. Kant ise bilinci, bütün bilme faaliyetlerine 'Düşünüyorum'un eşlik ettiği 'Tam algı' olarak nitelendirmiştir. "Bilinçli algılama diyebileceğimiz bu tam algı bir kendi kendinin bilincine varmadır, bir özbilindir."<sup>28</sup> "Zaten anlığın kendisi de önsel olarak bağlayıp birleştirme yetisinden ve verilmiş tasarımların çeşitliliğini tamalığının birliği altına götürme yetisinden başka bir şey değildir, bu da tüm insan bilgisinde en yüksek ilkedir."<sup>29</sup>

Kant'a göre bilgi süreci duyumlarla başlar. Duyumlar zaman ve mekân formlarından geçerek anlığa ulaşır. Sonra anlama yetisinde kategoriler altına girerek nesne ile ilgili yargılar oluşturulur. "Öyleyse şeylerin varoluşuna ilişkin bilgimiz ancak görgül yasalara göre algının ve eşliğindekilerin erişebileceği yere dek uzanabilir. Eğer deneyimden başlamıyorsak ya da görüngülerin görgül bağlantı yasasına göre ilerlemiyorsak, o zaman herhangi bir şeyin var oluşuna ilişkin tahminimiz ya da arayışımız boş bir gösteriden başka bir şey olmayacaktır."<sup>30</sup> Burada duyum ve nesne ilişkisi kurulurken duyumların aynı zamanda birer haz kaynağı olduğu unutulmuştur. Diğer bir ifade ile görgül faaliyet aynı zamanda bir haz potansiyeline sahiptir. Haz problemini Kant her ne kadar etiğinde ele alsada epistemik bir problem olarak hazzın, insanın hem kendisine ait hem nesneye yönelik bilgisi ile çok sıkı ilişkisi olduğu düşünülmektedir. İnsanın dünyayı haz doğrultusunda algılamasını "Zevken İdrak" olarak tanımlayabiliriz. İşte insanın haz doğrultusunda arzulanığı dünya fenomenal dünyadır. Kant fenomenal dünyanın karşısına numenal dünyayı koymaktadır. Bu dünya algılanamaz ama akılla düşünülebilir

<sup>28</sup> B. Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s.170.

<sup>29</sup> B. Akarsu, *age.*, s.170.

<sup>30</sup> İ. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1993, s.275.

dünyadır (intelligible). Dolayısıyla Kant'ın bilgi ve ahlak arasında kurmaya çalıştığı bağ haz noktasında düğümlenir. Bu durumu epistemik açıdan nasıl ele alabiliriz? Hazzın gerçekliği çarpıtıldığını, olduğu gibi vermediğini numenal olanı -bu Tanrı da olabilir- bizden sakladığını söyleyebiliriz. Etik ve epistemoloji arasındaki köprünün ise ontolojik cevher dönüşümü ile kurulabileceği düşünülmektedir. Bu ise bedeni değiştirmeyi gerekli kılar. Bu görevin nasıl başarılabileceği insanın önünde bir ödev olarak duruyor. Bu başarıldığı zaman dinsel metinlerde yer alan "perdenin kalkması" ya da klasik felsefe metinlerinde geçen "aletheia" yani hakikatin üzerindeki örtünün açılmasının gerçekleşebileceği düşünülmektedir. Burada aletheia, "meydana çıkma, gizinden çıkma, görünürme"<sup>31</sup> anlamlarında kullanılmaktadır.

### **Ahlak Fizyolojisi**

Kant'ın insan tasavvurunda insanın olduğu yanı ile olması gerektiği yanı arasında derin bir uçurum bulunur. Biz bu ayrımı düalist bularak insanın ampirik, duyusal, içeriksel yönü ile biçimsel, ilkesel tarafı arasındaki yarılmayı onun felsefesinde önemli bir problem olarak görmekteyiz.

İnsanın maddi yapısı almaktan doğan haz üzerine kuruludur. O bir taraftan bencilce doyum ararken diğer taraftan da yetilerini geliştirebilmek ve esenliğe ulaşabilmek için toplumsallığı arar. Bu insanın "toplumdışı toplumsallığıdır." Böylesi bir durumda madde-biçim, madde-ilke arasında uyumsuzluk vardır. Bu konumdaki insan mükemmellikten uzaktır. Fanidir. En üst düzeydeki iyiyi gerçekleştiremez. Ahlaki yürüyüşü iki ileri bir geridir. Bir musluğun yukardan doldurduğu bir musluğun altından boşalttığı bir havuzdur. İnsanın kendine karşı duyduğu bitmeyen şüphenin nedeni etik bir eylemi hiçbir zaman başarıyla devam ettirip sonlandıramamasıdır. Bu durumda yegane çözüm hiç hataya düşmemek için hareketsizlik midir? Biçimi-ilkeyi, madde yapmak bir çözüm olabilir mi? "Bir özne, ilgilendiği tüm şeyleri 'zevk ilkesini', kendi iyiliği ile ve yakınlarının iyiliğiyle ilgili tüm kaygılarını nasıl göz ardı edebilir? Kantçı etik ne tür bir canavar, nasıl bir insanlık dışı özne önermektedir? Bu sorgulama hattı, "ne kadar ileri gitmiş olursan ol, daima *bir çaba daha* gerekecektir" mantığıyla öznenin iradesini "sonsuz arındırılması" konusuyla ilgilidir."<sup>32</sup> İşte insanın özgürlüğü tam da bu meleklik ve hayvanlık arasındaki gerilimden doğar. O ne biri ne diğeridir. Eğer sadece melek olsaydı duyusalılığı olmadığından onu ayartan bir güç de bulunmayacaktı. Dolayısıyla seçim yapma zorunluluğu da olmayacaktı. Sadece hayvan olsaydı salt güdüleriyle davranacağından yine özgür olmayacaktı. "Ele alınması gereken ikinci mesele Kant'ın görüşüne göre "etik cevher dönüşümü" diyebileceğimiz konularla ilgilidir: Salt biçimi, maddi olarak etkili bir dürtüye dönüştürme olasılığı meselesiyle."<sup>33</sup> "Buradaki

<sup>31</sup> F.E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004, s.32.

<sup>32</sup> A. Zupancic, *Gerçeğin Etiği*, çev. Ahmet Süreyya Özcan, Epos Yayınları, Ankara, 2000, s.30.

<sup>33</sup> A. Zupancic, *age*, s.30.

mesele artık dürtülerden ve güdülerden "arındırılma" meselesi değildir. Çok daha radikaldir: Biçim' nasıl 'madde' olabilir?"<sup>34</sup>

İnsanın maddi yanı onun ampirik yanıdır. İnsan bu yönüyle hep almak ister ve "rab bana hep bana" der. Almak istediği şey burada elbette hazdır. İnsan acıdan kaçan hazza yönelen bir varlıktır. Freud'a göre hazzın kaynağı İd'den doğan bilinç dışı isteklerdir. Lacan'a göre "Tanrı bilinç dışıdır." Psikanalizin, davranışlarımızın yüzde doksan dokuzunun bilinç dışının yönettiği savı göz önüne alındığında bilinç dışının Tanrı olduğu akla yatkın geliyor, ancak bilinç dışının bencil, toplum dışı ve ahlaki olmayan istekleri Tanrı'nın öz nitelikleri ile çelişmektedir. Bu durumda belki Tanrı bilinç dışının ters yüz edilmesi ifadesi daha doğru olur. İşte o zaman iyi içgüdünün akla ihtiyacı kalmaz. Kendini ödeve uymak için zorlamaz. İçinden geldiği için iyilik dürtüsü ile hareket eder. Kap kaççı değil ver kaççı; dilenci değil al, al, Allah rızası için al! terennümü içinde bir vericidir. Herkese verir, tıpkı güneşin herkesi aynı ışıkla aydınlattığı, toprağın kendisine düşen her tohumu eşit şekilde beslediği gibi. Almadan duyulan haz vermeden duyulan hazza dönüşür. Bu haz çok daha yoğun ve güçlüdür. Şimdi sorulacak soru bunun nasıl gerçekleştirileceğidir. Daha açık bir ifade için başlangıç sorumuzu yineleyelim. Biçim (ahlak yasası) nasıl madde olur? İnsanın ampirik yönü olan madde insan tenidir. Ten bencildir. Bu haldeyken insan ötekinin vücudundan parçalı bir haz alır. Dolayısıyla tek bir yere odaklanabilir. Dikkatini sadece belirli bir noktaya sabitleyebilir. O halde insan, teninin bencillik zincirlerini ancak aşkla kırabilir. Ancak buradaki aşk batılı anlamda bir eros değil tasavvufi aşka daha yakın durmaktadır. Çünkü ancak böylesi bir aşk insanı bütüne ulaşmayı ve birliğe varmayı sağlayabilir. Aşk birliktir. Fetişizmin çözümdür.

### Sonuç

Elimizde bir terazi olsa ve biz onun bir kefesine Freud koysak diğer kesesine dengeyi sağlamamız için Freud kadar Kant koymamız gerekecektir. Çünkü insanın sadece kendini düşünerek bencil hazları doğrultusunda davranma eğilimi güçlendikçe bunun karşısına o kadar güçlü bir akıl koymamız gerekir.

Kant, pratik aklın temel yasasını "öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin"<sup>35</sup> diyerek sadece kişiye ait olan tekil bir eylemin tümel bir yasaya uyması gerektiğini söyler ve bu kişisel eylem ya da maksime duyusal bir içeriğin eşlik etmemesi şartını ilave eder. Duyusal davranma bir patolojidir. Kant'a göre günlük eylemlerimiz az ya da çok daima patolojiktir. "Eylemlerimizi harekete geçiren bir şey bizi ileri sürmeye ya da arkadan itmeye hizmet eden olduğunda patolojik biçimde hareket ederiz. Bu zorlayıcı güç için Kant Triebfeder, 'dürtü' ya da 'teşvik' genel terimini

<sup>34</sup> A. Zupancic, *age*, s.31.

<sup>35</sup> İ. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi ve Diğerleri, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999, s.35.

kullanır"<sup>36</sup>. Eyleminin içeriği haz ya da acı duygusuyla sınırlı kaldığı sürece 'içerik' ve 'biçim', 'madde' ve 'yasa' arasındaki uçurum devam edecektir. Yarığı kapatmanın ve birlikli bir insan yaratmanın tek yolu olarak da bencil ve kişisel dürtüyü yok edip yerine biçimsel olanı dürtü yapmak olacaktır. Bu bir ontolojik devrim Alenka Zupancic'in deyişi ile etik cevher dönüşümü ile olanaklıdır. "Buradaki mesele artık dürtülerden ve güdülerden arındırılma meselesi değildir. Çok daha radikaldir: 'biçim' nasıl 'madde' olabilir."<sup>37</sup> Böylece insan başkalarından bir şey alırken aldığı hazzın aynısını- bu cinsel haz almak olabilir, bir hediye almak olabilir- başkalarına vererek yaşar. Bu durum daha önce belirtildiği gibi özgecilik değildir. Burada vermenin kendisi bir zevktir. Buna bir tür sevinç diyebiliriz. Bu durumu Alenka Zupancic salt biçimi, maddi olarak etkili bir dürtüye dönüştürme meselesi olarak açıklar. Zupancic'e göre böyle bir etik eylem zahmetsizce gerçekleşir, fedakarlık ve feragat gerektirmez. Buna benzer bir durumu Lacan'da görürüz. "Lacan bir "saf arzu yetisi" olduğunu iddia etmektedir... En egoistçe yapılmış çıkar alışverişleri bile bu koşullarda açıklanmayacak bir ilk hamleye temel oluşturan bir verme hareketine, gelecekteki çıkarlara göre açıklanamayacak ezeli bir hediyeye dayanır."<sup>38</sup> İnsan, kendisinden tamamıyla bencil eğilimleri doğrultusunda davranacağı beklenildiği zaman bile herkesi ters köşeye yatırıp ve bütün beklentileri boşa çıkararak verme yönünde bir hareket gösterebilir. Bir ahlaki davranışın değeri onun dürtüleri karşısında direnebilme gücünden doğar.

Bu çalışmada dürtülerin ters yüz edilmesinin mümkün olup olmadığı araştırıldı. Diğer bir deyişle kötücül bencil ve zararlı dürtülerin yerine yapıcı ve verici kuvvetlerin yerleştirilip yerleştirilemeyeceği tartışıldı. İnsanı kımıldatıcı, itici ve harekete geçirici güçleri 'iyi' yapabilmek için onun cevherini değiştirip yeniden doğmasını sağlamak gerektiği belirtildi. Bu insanda bir paradigma değişimi sağlayacaktı. İnsan dürtülerinde yapılan değişim sonucu artık iyi dürtünün akla ihtiyacı da kalmayacak libido manevi bir cevhere, maddi olan tinsel olana dönüşecektir. Libido kategorik imperatif olacaktır. Bu ontolojik devrimin nasıl gerçekleştirilebileceği ise bizi daha ileri çalışmalar için heyecanlandırmaktadır.

Sonuç olarak insandan haz dürtüsünü söküp atmak mümkün değildir. Zaten o zaman insan kımıltısız ve rüzgarsız denizde hareket etmeden duran bir yelkenli gibi kalakalır. Ruh köken olarak 'yürü' anlamına gelmektedir. Amaç insanı yürüten insiyakları kökten değiştirerek yönelişindeki eğriliğe uygun bir açı kazandırmaktır.

<sup>36</sup> A. Zupancic, *Gerçeğin Etiği* çev.A.Süreyya Özcan, Epos Yayınları, Ankara, 2005. s.21

<sup>37</sup> A. Zupancic, *age.*, s.31.

<sup>38</sup> A. Zupancic, *age.*, s.11.

### KAYNAKÇA

- Aristoteles; *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997
- Akarsu, Bedia; *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.
- Cevizci, Ahmet; *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Ciğeroğlu, Berrak; "Melanie Klein Kuramında Dişil Konum: Nesne Değişiminden Simgeleştirmeye Giden Yolda Baba İşlevi", M. Işıl Ertüzün. (Der.), *Baba İşlevi*, Bilgi Üniversitesi Kitaplığı, İstanbul, 2012.
- Freud, Sigmund; *Kendi Kendine Psikanaliz*, çev. Tahsin Büyükkören, Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1994.
- Freud, Sigmund; *Metapsikoloji*, çev.Emre&Ayşen Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul, 2002.
- Freud, Sigmund; *Psikanalize Giriş Dersleri* cilt 2, çev.Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1997.
- Freud, Sigmund; *Uygarlık Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1995.
- Fromm, Erich; *Psikanaliz ve Zen Budizm*, çev. İlhan Güngören, Met/Er Yayınları İstanbul, İstanbul, 1979.
- Fromm, Erich; *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 1994.
- Kant, İmmanuel; *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1993.
- Kant, İmmanuel; *Pratik Aklın Eleştirisi*, İonna Kuçuradi ve Diğerleri, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999.
- Leis, Mario; *Nietzsche'nin Kadınları*, çev. Pınar Ceylan, Gendaş Kültür Yayınları, İstanbul, 2005.
- Nietzsche, Friedrich; *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul, 2001.
- Peters Francis; *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hünler, H. Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.
- Topakkaya, Arslan; *Platon-Aristoteles Karşılaşması*, Nobel Yayınları, Ankara, 2014.
- Zupancic, Alenka *Gerçeğin Etiği* çev.A.Süreyya Özcan, Epos Yayınları, Ankara, 2005.





# EVİRİMSEL AHLAK VE ELEŞTİRİSİ

Fatih ÖZGÖKMAN\*

## ÖZET

*İçimizde hazır bulduğumuz ahlak yasasının, kökeni açısından, insanı Tanrı'ya bağladığı düşünüle gelmiştir. Bununla birlikte evrim teorisi, tüm canlı yapılar ve davranışlarının doğal seçimle oluştuğunu ileri sürer. Buna göre mevcut ahlaki davranışlara sahip olmamızın nedeni, onlara neden olan genlerin hayatta kalmayı ve üremeyi desteklemesidir. Bununla birlikte insanın ahlak bilinci, evrimsel davranışı yargılama ve değiştirme yeteneğine sahiptir. Bu bize ahlakın sadece evrimci algoritmayla açıklanamayacağını ima eder.*

*Anahtar Kelimeler: Ahlak, Evrim, Diğerkâmlık, Natüralist Yanılgı.*

## (Evolutionary Morality and Its Criticism)

## ABSTRACT

*It has been thought that the moral law which we find as ready within us, in terms of origin, connects people to God. However, the theory of evolution asserts that all the living things and their behaviors are made up of natural selection. Accordingly, the reason why we have the current ethical behaviours is genes which cause them are supporting to survive and reproduction. However, human moral consciousness has the ability to judge and change the evolutionary behaviour. This implies the morality can not be explained by evolutionary algorithms only.*

*Keywords: Morality, Evolution, Altruism, Naturalist Fallacy.*

---

\* Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi  
**FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Bahar, sayı: 19, s. 153-173**  
**ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com**

## 1. Giriş

Düşünce tarihinde filozoflar tarafından insanın davranışlarına hükmeden ahlak yasasının kaynağı her zaman sorgulana gelmiş ve çoğu zaman Tanrı'yla ilişkilendirilmiştir. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ahlaki davranışın kökeninde gördüğü ödev duygusunun büyüklüğünü övmekle birlikte ve kaynağını insanın bedeni ile duyular dünyasına bağlı iken, akli ile de düşünülür dünyaya ait olmasında bulur.<sup>1</sup> Bu kaynak insanın kendisini özgür bilmesini sağlayan ve ahlak yasasına uymasına imkân veren doğanın nedensellik zincirinin dışındaki varoluşudur. Kısacası Kant'ın deyimiyle insanın numenal varoluşu ya da ruhsal yönüdür. İnsan ruhsal yönüyle ahlak yasasının bilgisine sahip olur ve onu uyması gereken ödev olarak kabul eder. Bu doğrultuda Kant, ahlaki lehindeki tüm rasyonel kanıtları reddettiği Tanrı'nın varlığı için bir yol olarak görür.<sup>2</sup> Kant Tanrı'ya gitmek için bulduğu bu yolu sadece ahlakın kaynağını arayan insanlar için öznel bir açıklama olarak değerlendirmiştir.

Bununla birlikte özellikle canlı bilimlere açısından büyük etki yaratan evrim düşüncesi, yaklaşık yüz elli yıldır insan zihni ve ahlakının kökeninin açıklanmasında büyük tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmanın arkasında insan zihninin ve ahlakının sırf doğal seçimle çalışan evrimin bir ürünü olarak görülmesi istenmesi yatar. Çünkü rastgele genetik değişimlerin doğal seçim sonucu çevreye uyumlu hale gelmesiyle ortaya çıkan evrimin tamamen maddesel bir süreç olduğu varsayılır. Eğer bu varsayım doğru ise, evrimin ahlaki açıklamak için doğaüstüne başvuru ihtiyacını ortadan kaldıracığına inanılır. Buna göre ahlak, evrimsel süreçte ortaya çıkan biyolojik fonksiyonlarla bir tutulur. Bunun anlamı, kısaca, evrim ürünü olarak ortaya çıkan doğadaki biyolojik fonksiyonların aynı zamanda ahlaki davranışlar olduğudur.

Makale öncelikle evrim teorisinin ahlaki davranışları açıklama tarzını ve takiben bu açıklamaya yönelen yine evrimci ve ahlakçı eleştirileri ortaya koymaktadır. Bu eleştiriler doğrultusunda ahlakın doğada evrimleşen davranış biçimini yargılayabilmesi açısından doğal veya evrimsel olan davranıştan aşkın olduğunu sonucunu savunmaktadır.

## 2. Evrim ve Ahlakın İlişkilendirilmesi

Düşünce tarihinde felsefenin pratik bir disiplini olarak ahlakın, sanayi devriminden sonra gelişen fizik bilimlerin etkisiyle, bilimsel olarak ele alınması çabası öncelikle Herbert Spencer'a aittir. Ona göre gördüğümüz doğa olayları fizik yasalarıyla evrensel ve değişmez olarak tasvir edilebiliyorsa aynı durumun ahlaki olaylar için de geçerli olduğunu kabul etmek için nedenimiz vardır.<sup>3</sup> Yaşamın yasası, Spencer'a göre evrim

<sup>1</sup>Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Comp., Indianapolis, 2002, s. 111.

<sup>2</sup> Kant, *age.*, s. 158.

<sup>3</sup> Herbert Spencer, *Social Statics or The Conditions Essential to Human Happiness*, John Chapman, London, 1850, s. 50.

teorisisidir. Evrim, ona göre, bir canlının içine bulunduğu koşullara uyum sağlaması sonucu değişim geçirmesi anlamına gelir. Çünkü her canlının yaşamı, içinde bulunduğu şartlar tarafından belirlenir. Canlının değişimi, çevreye uyum tamamlanincaya kadar sürer.<sup>4</sup> Bu süreçte canlının fiziksel yapısı gibi davranış sistemi olan ahlak da evrim sonucunda ortaya çıkar.<sup>5</sup> Spencer'ın ulaştığı bu sonucun anlamı kısaca insanın fiziksel olduğu kadar toplumsal olarak da evrimleştiğidir. Fakat Spencer evrimin nasıl meydana geldiğine bir açıklaması yoktur.

Evrim düşüncesi için mekanizma olarak Charles Darwin'in *Türlerin Kökeni* eseri, doğal seçilimi teorize eder. Bu teoriye göre canlılar, hem kendi türleri içinde hem de çevresel koşullara karşı bir yaşam mücadelesi verir. Yaşam mücadelesi ise hayatta kalan ve daha çok yavru veren bireylerin seçildiği, kaybedenlerin ise elendiği bir doğal seçilime neden olur. Bunun sonucunda canlıların yaşam koşullarına uyum sağlamasına neden olan değişiklikler korunur ve aktarılır. Bu süreç yaşam koşullarına göre farklılaşan türsel bir çeşitlilik yaratır. Canlı dünyada gördüğümüz tüm çeşitlilikler ve farklılıklar özel bir yaratmanın değil doğal seçilimin ürünü sayılır. Buna göre evrimleşen tüm canlılar, geçmişe doğru gidildiğinde ortak bir atadan gelmişlerdir.<sup>6</sup> Fakat Darwin, kitabında insanın evrimine neredeyse hiç yer vermemiştir. Bununla birlikte kendi teorisinin uzak bir gelecekte insanı da açıklayabileceğine inanmaktadır.<sup>7</sup>

Bu doğrultuda Darwin'in yaratılışçılığa karşı başlattığı tartışma, nihayetinde insanın kökeninin de daha alt türlere dayandığı iması üzerinde yoğunlaşır. İnsanın kökeni konusu, Anglikan piskoposu Samuel Wilberforce'un Oxford üniversitesindeki tartışmada evrimi savunan Thomas Henry Huxley'e "dede mi yoksa nene tarafından mı maymundan geldiğini" <sup>8</sup> sormasıyla ise iyiden iyiye su yüzüne çıkar. Bu kışkırtıcı sorunun ifade ettiği anlam, aslında, evrimin diğer türlerle ilgili olmaktan çok diğer türlerle akrabalığını savunması açısından insanın şimdiye kadar düşünüle gelen saygınlığına bir hakaret ifade etmesidir. Çünkü açıkça ortada olan durum, insanın diğer türlerle arasında hiçbir yolla veya evrimle kapatılamayacak kadar derin farklılık olduğudur.

Belki bir biyolog olması veya belki de bu tartışmanın saiki ile insanın evrimsel kökenini ortaya koyma teşebbüsü, ilk olarak Huxley tarafından yerine getirilir. Huxley'e göre teologlar, ahlakçılar, tarihçiler yani insan bilimciler şimdiye kadar insan ile diğer canlılar arasında aşılabilir duvarlar görmüşlerdir. Fakat fizik bilimler insan ile diğer türler arasında birçok benzerlikler ortaya çıkarmaya başlamıştır. Bu iki görüş arasındaki tartışmada, ne insanın diğer türlerden bağımsız bir kökeninin olması onun doğasındaki vahşiliğini, ne de diğer türlerle akrabalığının ortaya çıkarılması

<sup>4</sup> Spencer, *age.*, s. 60.

<sup>5</sup> Spencer, *age.*, s. 77.

<sup>6</sup> Charles Darwin, *On The Origin of Species By Means of Natural Selection*, John Murray, London, 1859, s. 484.

<sup>7</sup> Darwin, *age.*, s. 488.

<sup>8</sup> A. F. R. Wollastone, *Life of Alfred Newton*, John Murray, London, 1921, s. 119.

onun doğayı aşan tanrısallığını bir nebze azaltacaktır.<sup>9</sup> Bu amaçla hareket eden Huxley, taksonomi açısından kanıtların, insanın maymun türlerinden ayrı bir aile olarak sınıflandırılması gerektiğini gösterse de aradaki farklılıkların insanı onlardan tamamen farklı bir takıma yerleştirmeye yetmediğini ileri sürer.<sup>10</sup> Huxley insanın diğer alt hayvan türleriyle akrabalığının kanıtlanıp kanıtlanamayacağını ise tamamen Darwin'in evrim teorisinin kanıtlanıp kanıtlanamayacağına dayandırır.<sup>11</sup>

Jeolojinin babası olarak bilinen Sir Charles Lyell de bu iddiaya karşı şüphe sahibidir. Ona göre çeşitlenme ve doğal seçilimin lehinde gittikçe birikmeye başlayan en güçlü kanıtları görmezden gelmek mümkün değilse de<sup>12</sup> aşağı hayvanların en yüksek zekâsından insan aklına sezilmez bir şekilde geçiş iddiası itiraza açıktır. Çünkü büyük şairler, filozoflar ve peygamberler gibi bütün dahiler ortalamadan yüksek olmayan ebeveynlerden doğmuşlardır.<sup>13</sup> İnsanın zihinsel ve ahlaki özelliklerinde bir sıçramayı kabul etmesinden Lyell'in evrimden çok yaratılışa yakın durduğunu çıkarsamak zor değildir.

### **3. Doğal Seçilimin İnsan Evrimine Uygulanması**

Oxford'da başlayan insanın kökenine dair tartışmaya ilk evrimsel açıklama, doğal seçilimin Darwin'le birlikte kâşifi olan Alfred Russel Wallace tarafından önerilir.<sup>14</sup> Wallace, hayvanlar dünyası ile insanlar dünyasının hayatta kalma savaşı açısından bir karşılaştırmasını yapar. Hayvanlar dünyasında otoburlar hafif yaralanmalar veya mevsimsel hastalıklar nedeniyle kısa zamanda avcı hayvanlara yem olmalarını sağlar. Fakat insan dünyasındaki en vahşi kabilelerde bile hasta olanlar yardım görür veya beslenir. Ortalamanın biraz altında güç veya sağlıkta olanlar hemen ölüme maruz kalmaz. Çünkü insanlar sosyaldir ve sempati duygusuna sahiptir, bu nedenle yardımlaşır. Ayrıca insan dünyasında bir tür iş bölümü vardır. Bu özellikler insan dünyasında hayatta kalma savaşına karşı bir fayda sağlar.<sup>15</sup>

Bu karşılaştırmaya göre Wallace, fiziksel özelliklerin daha az önemli hale gelmesine göre zihinsel ve ahlaki niteliklerin ırkın durumu üzerindeki etkisinin artacağını ileri sürer. Örneğin avlanmadan, korunmaya değin birçok yaşamsal faaliyette uyum içinde hareket etmek, birbirini anlamayı ifade eden sempati duygusu, bireyler arasında husumetleri önlemesi bakımından hak ve adalet düşüncesi ile arzuların kontrol

<sup>9</sup> Thomas Henry Huxley, "On The Zoological Relations of Man with The Lower Animals", *The Natural History Review*, Williams and Norgate, London, 1861, s. 67-8.

<sup>10</sup> Thomas Henry Huxley, *Evidence As to Man's Place in Nature*, D. Appleton and Company, New York, 1863, s. 124.

<sup>11</sup> Huxley, *age.*, s. 126.

<sup>12</sup> Sir Charles Lyell, *The Geological Evidences of The Antiquity of Man*, John Murray, London, 1863, s. 472-3.

<sup>13</sup> Lyell, *age.*, s. 504.

<sup>14</sup> Alfred Russel Wallace, "The Origin of Human Races and The Antiquity of Man Deduced from The Theory of Natural Selection", *The Journal Of The Antropological Society*, 1864, s. clxi.

<sup>15</sup> Wallace, *age.*, s. clxii.

edilmesini sağlayan kurallar gelişmeye başladığında, bunlara sahip bir topluluk için faydalı olur. Çünkü bu özellikler insanı dış düşmanlara karşı olduğu kadar iç anlaşmazlıklara ve doğal tehlikelere karşı korur. Dahası tüm bunlar doğal seçilimin üzerinde çalışmaya başlayacağı yeni bir alanı oluşturur. Söz konusu zihinsel ve ahlaki özellikleri daha gelişmiş topluluklar, bu özellikleri daha az gelişmiş topluluklar karşısında hayatta kalma açısından avantaja sahip olur. Bu avantaj ise bireylerinin hayatta kalma imkânının artması ve daha çok üreyebilmesi anlamına gelir. Bunun aksine bu avantaja sahip olmayan topluluklarda bireylerin hem hayatta kalma hem de üreme açısından azalmaları hatta nihayetinde yok olmaları beklenir.<sup>16</sup>

Bununla birlikte Wallace doğada tüm canlılar değişen yaşam koşullarına karşı doğal seçim eliyle değişikliğe zorlansa da, sadece insanın zihinsel ve ahlaki açıdan geliştikçe doğal seçilimin gücüne karşı koyabileceğini ileri sürer. Çünkü zihin ve ahlak, insana yaşam şartlarını değiştirebilecek ve ona karşı koyabilecek güç verir. Bu aşamadan sonra insanın bedensel yapısı durağan hale gelir.<sup>17</sup> Doğal seçilimin gücü insanın fiziksel evriminde etkisizleşse de, zihinsel ve ahlaki evriminde etkisini sürdürür. Zihinsel ve ahlaki doğasında onun için faydalı olan her küçük değişim saklanır ve biriktirilir. Böylece insan türünün en iyi ve en yüksek örnekleri çoğalıp yayılırken, daha alt ya da vahşi kabileler yok oluşa sürüklenir.<sup>18</sup> Bu şekilde Wallace insanın bedensel açıdan aşağı türlerle olan benzerliğiyle zihinsel ve ahlak bakımından aradaki büyük uçurumu açıklar.

Fakat Alman evrimci Ernst Haeckel, köken teorisi insana uygulandığında her ne kadar insanın fiziksel özellikleri açısından kabul görse de, zihinsel özellikleri açısından şüpheli bulunmasını reddeder.<sup>19</sup> Zira insan zihninin kökenine bakılırsa, beden gibi her bireyde en başından itibaren adım adım tedrici bir şekilde geliştiği görülebilir.<sup>20</sup>

Darwin'e en yakın isim olan kuzeni Francis Galton ise Haeckel'in önerisini eksik bulur. Bunun yerine fiziksel yetilerin evrimini sağlayan doğal seçilime karşılık ahlak alanında bir doğal seçim olduğunu ileri sürer. Ona göre sevgi ve saygı gibi duygular ve davranışlar, insanlara ve gelişmiş hayvanlara birbirleriyle sempati kurmalarını sağlar ve bu şekilde toplumda bir bütünlük oluşturmaya hizmet eder. Çünkü kendi benliği için olduğu kadar başkaları için de sevgi duymak hayvan doğası için temeldir.<sup>21</sup>

Bu tartışmada insanın zihinsel ve ahlaki özelliklerinin doğal seçimle açıklanabileceği iddiasının ilk sahibi Wallace da görüşlerini yeniden gözden geçirir. Ona göre artık günümüzdeki medeni milletler arasında ahlak ve zekânın kalıcı ilerlemesini sağlaması beklenemez. Çünkü

<sup>16</sup> Wallace, *age.*, aynı yer.

<sup>17</sup> Wallace, *age.*, s. clxiii.

<sup>18</sup> Wallace, *age.*, s. clxiv.

<sup>19</sup> Ernst Haeckel, *The History of Creation*, D. Appleton and Company, New York, 1887, c: 2, s. 360.

<sup>20</sup> Haeckel, *age.*, s. 361.

<sup>21</sup> Francis Galton, "Hereditary Talent and Character", *Macmillan's Magazine*, 12, 1865, s. 323.

toplumda hayatta kalmada ve üremede başarılı olanlar zihin veya ahlak bakımından en iyiler değildir. Bunun yanında Wallace bizi, benzerimiz hayvanlardan aşılabilir şekilde farklı kılan üstün özelliklere bakıldığında, bu özelliklerin bizden farklı ve daha üstün varlıkların bulunduğu bir kanıt teşkil ettiği sonucunu çıkarır.<sup>22</sup>

Wallace daha önceden insanın bedeni için etkisini kaybettiğini ileri sürdüğü doğal seçilimi de yeniden ele alır. Darwin'in de doğal seçim kuramı için bir yanlışlayıcı olarak kabul ettiği adım adım gelişemeyecek her hangi bir organ veya özelliğin bulunmasını doğal seçilimin sınırı olarak düşünür.<sup>23</sup> Wallace vahşi insanın ahlak bilincinin gelişmesini doğal seçimle açıklamaya çalıştığı daha önce dikkate almadığı bir zorluk olduğunu da fark eder. Bu zorluk ahlaki niteliklerin bireylere açıkça zararlı olduğu durumlarda kendini kabul ettirmesinde görülen saygınlıktır. "Çünkü yardımseverlik, dürüstlük ve doğruluk uygulaması, bunlara sahip olan bir kabile için faydalı olabilirse de, sadece faydalı olarak gördükleri şeylere çok farklı duygularla çatıştığında, her kabilenin doğru ve ahlaki olarak düşündüğü eylemlere ilişik olan özel saygınlığı açıklamaya yetmez. Faydacılık hipotezi ahlaki duygunun gelişmesini açıklamak için yetersiz görünür."<sup>24</sup>

#### 4. Zihin ve Ahlakın Evrimi Olarak İnsan

İnsanın zihinsel ve ahlaki evrimi konusu, her yönüyle tartışılmış hatta yeni olmaktan çıkmış durumda iken Darwin, kendi düşüncesini *İnsanın Soy* adlı eserinde ortaya koyar. Şimdiye kadar tartışılan sorun, insan ile diğer türler arasındaki fiziksel benzerlikler yanında, zihinsel ve ahlaki yetiler bakımından açıklanması zor görünen büyük farklılıktır.<sup>25</sup> Bununla birlikte Darwin insanın zihinsel yetisinin diğer türlerden köklü olarak farklı olduğunu düşünmemektedir. Ona göre türden türe aradaki büyük farklılıklara rağmen diğer canlılarda da zihinsel bir yapı vardır. Bu durum zihinsel yetilerin türler arasında küçük aşamalarla birbirine bağlanabilmesine imkân verir ve büyük boşlukları doldurabilir.<sup>26</sup> Çünkü insan diğer hayvanlarla aynı sevgilere, içgüdülere ve duygulara sahiptir.<sup>27</sup> Yine "taklit", "dikkat", "hafıza", "hayal gücü" ve "akıl yürütme" hayvanlarla aramızda ortak zihinsel yetilerdir.<sup>28</sup> Fakat daha önemli olan "ben-bilinci", "bireysellik", "soyutlama" ve "genel kavramlar" oluşturma gibi yetilerin hayvanlarda da varlığı savunulabilir.<sup>29</sup> Dolayısıyla "zihin bakımından insan

<sup>22</sup> Alfred Russel Wallace, *Contributions to The Theory of Natural Selection*, Macmillan and Co., 1871, s. 330-1.

<sup>23</sup> Wallace, *age.*, s. 334.

<sup>24</sup> Wallace, *age.*, s. 352.

<sup>25</sup> Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection In Relation to Sex*, D. Appleton and Company, New York, 1871, s. 33.

<sup>26</sup> Darwin, *age.*, s. 34.

<sup>27</sup> Darwin, *age.*, s. 35.

<sup>28</sup> Darwin, *age.*, s. 42-44.

<sup>29</sup> Darwin, *age.*, s. 60.

ve yüksek hayvanlar arasındaki farklılık, büyük olduğu kadar, kesinlikle bir derece meselesidir, nitelik meselesi değildir.”<sup>30</sup>

Kant’ın büyük merak duyduğu ahlakın kökenine gelince Darwin, evrimsel bir açıklamayı mümkün görür. “Sosyal içgüdülerle donanmış herhangi bir hayvan, entelektüel güçleri de insan gibi gelişir gelişmez ahlaki bir duyguya veya bilince kaçınılmaz olarak ulaşabilir”<sup>31</sup> diye düşünür. Bununla birlikte Darwin saydığı koşulların bir canlının tam anlamıyla insan gibi ahlak sahibi olacağını garanti etmeyeceğini eklese de, “arı veya herhangi bir sosyal hayvanın, bizim durumumuzda olduklarında” bizimkine benzer “bazı doğru veya yanlış duygusu veya bilinci kazanabileceklerini” düşünür.<sup>32</sup>

Bu merhaleden sonra ise Darwin doğal seçilimin, ahlak gibi davranışların evrimini sağlayabileceğini savunur. Ona göre dünyada hayatta kalabilmek için birbirleriyle mücadele eden topluluklar arasında birbirlerini tehlikelere karşı uyarmaya, korumaya, yardımlaşmaya ve diğerinin yerine kendini feda edebilecek kadar kahramanca davranmaya yatkın olanların, böyle davranışlara sahip olmayan topluluklara karşı daha başarılı olacakları açıktır. Bu durum savaşta disiplinli askerlere sahip orduların disiplinsiz olanlara karşı zafere daha yakın olmasına benzetilebilir. Bütün bunların tersine üyeleri bencil ve geçimsiz toplulukların bir zafer kazanabilmeleri beklenir değildir. Buna göre denilebilir ki, ahlaki davranışların daha çok geliştiği topluluklar, böyle olmayan topluluklara göre hayatta kalmakta daha çok avantajlı olacaktır. “Dolayısıyla sosyal ve ahlaki nitelikler yavaşça ilerlemeye eğilim gösterebilir ve tüm dünyaya yayılabilir.”<sup>33</sup>

Bu noktada tüm bu özelliklerin insanda ahlakın gelişiminin nedenleri olarak düşünülebilir olmasına rağmen sorun, doğal seçilimin bir topluluk içinde ahlaklı bireylerin seçilmesini ahlaksız bireylerin elenmesini nasıl sağladığıdır? Çünkü Darwin’in de fark ettiği gibi, bir toplulukta diğerkâm olanların bencil olanlara nazaran daha çok üremeleri beklenemez. Yine topluluk içinden savaşta kendisini diğerleri için feda etmekten çekinmeyen ve en önde savaşan kahramanların böyle olmayanlara göre yaşam mücadelesinde daha çok yok olmaları gerekir. Dolayısıyla topluluk içindeki yaşam mücadelesinde doğal seçilimin ahlaki davranışlardan daha çok bencilce davranışların evrimine neden olması muhtemel görünmektedir. Fakat yine de Darwin, bir topluluk içinde ahlaki davranışların evrimi için başka etkenlerin var olması gerektiğini varsayar. Bu etkenlerden ilki, bir bireyin başkasına yardım ederse, kendisinin de yardım alacağını öğrenebileceği karşılıklılık prensibidir. Bu prensibi öğrenmiş olan bireylerin alışkanlıklarının da yardımlaşmanın korunmasında etkili olması beklenebilir. Yine topluluk içinde bireylerin övülmeyi sevmeleri ve kınanmaktan korkmaları da yardımlaşmayı destekleyebilir.<sup>34</sup> Bu doğrultuda Darwin ahlaklı davranışların hem sahibine

<sup>30</sup> Darwin, *age.*, s. 101.

<sup>31</sup> Darwin, *age.*, s. 68.

<sup>32</sup> Darwin, aynı yer.

<sup>33</sup> Darwin, *age.*, 156.

<sup>34</sup> Darwin, *age.*, 157.

hem de onun soyundan gelenlere topluluk içinde diğerlerine karşı bir avantaj kazandırabileceğini düşünür.<sup>35</sup> Ona göre ahlaklı davranış, sahibine herhangi bir avantaj kazandırmasa bile övgü ve yergi sayesinde topluluk içinde sayıca sıklaşması, başka topluluklarla mücadelede kazanmayı etkiler. Bu da topluluklar arasındaki yaşam mücadelesinin sonucunda doğal bir seçim meydana getirir ve daha ahlaklı davranışların evrimine yol açar. Öyle ki Darwin tarihte kabilelerin yerlerini başka kabilelere bıraktığı mücadeleler boyunca kazananı belirlemede daha yüksek ahlaki davranışların önemli olması nedeniyle ahlakın düzeyinin ve ahlaklı insanların sayısının yükseldiği sonucunu çıkarır.<sup>36</sup> Bunun anlamı kısaca kazananların her zaman ahlaki açıdan “iyiler” olduklarıdır.

### 5. Ahlakın Evriminin Savunulması

Ahlakın evrimi düşüncesinin sahibi Spencer, ilk eseri *Social Statics*'teki doğaüstü yorumunu terk ederek Darwin'in etkisiyle özellikle natüralist bir yorumu savunmaya başlar.<sup>37</sup> Ona göre artık evrimle açıklanamayacak hiç bir fenomen yoktur ve ahlak da bunlar içindedir.<sup>38</sup>

Çevre ve biyolojik yapı verili olduğunda bir canlı türünün davranışları, çevreye en iyi şekilde uyum sağlamak üzere evrimleşir. Buna göre ahlak, belirli bir canlı türü için geçerli davranışlar sistemidir. İnsan söz konusu olunca doğal çevreye sosyal çevre yani toplum eklenir. Toplumsallık, davranışın başka bir moda göre uyarlanmasını gerektirir. Dolayısıyla Spencer için eğer toplumdaki ahlak olgusunu anlamak istersek, birey ve toplumun birlikte evrimine bakmamız gerekir.<sup>39</sup>

Buna göre ahlaki iyi veya kötünün, davranışların hizmet ettiği amaca uyarlanmasının kalitesinden başka bir anlamı yoktur ve eğer böyleyse şimdiye kadar ahlakın evrim dışı kaynaklarla açıklanması doğru olamaz. Spencer bunun bir örneği olarak insanın bedeninin de diğer yaratıkların bedenleri gibi evrimleştiğini iddia eden bir evrimcinin bile –Wallace- ahlak söz konusu olduğunda, aklın özel olarak yaratıldığını savunabilmesini eleştirir. Ona göre bunun nedeni ahlakın kökeninin doğaüstüne dayandırılmasından başka bir şey değildir. Bu şekilde ahlak, otoritesini dinden ve iyi ile kötü de tanımlarını Tanrı'dan alır.<sup>40</sup> Eğer doğru ve yanlış için Tanrı'dan başka bir kaynak yoksa, Tanrı bildirmediğiçe, şimdi kötü olarak bilinenler artık kötü sayılmayacaktır. Yine Tanrı bildirmeden insanlar kendileri onların yanlış olduğunu bilemezlerse, onları yapmaktan dolayı insanlar günahkârlıkla suçlanamazlar. Eğer onların yanlış olduğunu kendi akıllarıyla da bilemezlerse, doğruyla yanlış birbirinden ayırt da edemeyeceklerdir. Dolayısıyla sonuçta ahlaki kavramların temellendirilmesi

<sup>35</sup> Darwin, *age.*, 159.

<sup>36</sup> Darwin, *age.*, 160.

<sup>37</sup> Herbert Spencer, *The Principles of Ethics*, D. Appleton and Company, New York, 1896, c. 1, s. vi.

<sup>38</sup> Spencer, *age.*, c. 1, s. 63.

<sup>39</sup> Spencer, *age.*, s. 133.

<sup>40</sup> Spencer, *age.*, s. 49.



için Tanrı'ya başvurulması ile başvurulmaması arasında bir fark bulunmayacaktır.<sup>41</sup>

Spencer için evrimin sonucu, canlının çevresiyle uyum sağlama sürecinde gittikçe en mükemmel hale gelmesidir. Buna göre ahlakın evriminin sonucu da insanın ahlaken en mükemmel hale gelmesidir ki insan için bu, en büyük mutluluğun gerçekleşmesi demektir. Her insanın kendisinin elde ettiği en büyük mutluluk, toplumda herkesin en büyük sayıda mutluluğunu oluşturur.<sup>42</sup> Bir anlamda, egoizm ile diğerkâmlığın uzlaştırılması en büyük mutluluğu gerçekleştiren sosyal evrimi sağlar.<sup>43</sup> Spencer'ın düşüncesi, evrimin sosyal dünyaya uygulamasıdır ki sosyal Darwinizm olarak adlandırılmıştır.

Darwin'in ahlakın evrimi düşüncesinin derinden etkilediği isimlerden biri William Kingdon Clifford'dur. Ona göre ahlakın buyruklarını biz kendimiz keşfetmeyiz, aksine kabile veya içinde yaşadığımız topluluktan öğrenerek alırız. Kabile veya topluluk ise çeşitli koşullar altında hayatta kalmış bireyler demektir. Buna göre ahlakın maksimleri, ait olduğu kabilenin hayatta kalmasını ifade eden davranış prensipleri anlamına gelir. Dolayısıyla ahlak, evrimin bir sonucudur.<sup>44</sup>

Leslie Stephen de ahlakı metafizikten kurtararak bilimsel bir temele kavuşturmak amacıyla evrimsel açıklamayı savunur. Ona göre insan varlıklarını ister birey olarak ister sosyal olarak uzun süreli adaptasyonun sonucu olarak görürsek, sahip olduğu içgüdülerinin yaşam mücadelesini yaratan koşullara karşılık geldiğini anlayabiliriz. Bu da bizi ahlaki içgüdülerin toplumun yaşam kalımında ne rol oynadığını açıklamamıza yardım edebilir.<sup>45</sup>

Bu doğrultuda bilimselliğin bir gereği olarak Stephen ahlaki gözlem olgularıyla sınırlandırır. Ahlakı evrimsel açıdan temellendirmek demek, ideal olanı değil, tarih boyunca yaşam mücadelesinde uygulanan ahlaki ele almak demektir. Bu çerçevede ahlak yasasını ele almak ise onun bir yasama gücü tarafından buyrulmuş olarak değil, uygulanan süreçteki bir pratiğin ifadesi olarak görmek anlamına gelir.<sup>46</sup> Bu nedenle ahlak yasasının değişmezliği ve ebediliği de söz konusu olmaz. Ahlak yasası doğal olarak gelişir ve gerektiğinde değişikliklere uğrar.<sup>47</sup> Bu nedenle bilim, nasıl davranılması gerektiğini bildirmez. Bir insanın suç işlemeye yönelmesi karşısında ona ahlak biliminin yapabileceği tek şey, davranışının güdülerini açıklamaktır, yapacağı davranışı değiştiremez.<sup>48</sup>

<sup>41</sup> Spencer, *age.*, s. 50.

<sup>42</sup> Spencer, *age.*, s. 227.

<sup>43</sup> Spencer, *age.*, s. 238.

<sup>44</sup> William Kingdon Clifford, *Lectures and Essays*, Macmillan and Co., London, 1879, s. 119.

<sup>45</sup> Leslie Stephen, *The Science of Ethics*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1907, s. 34.

<sup>46</sup> Stephen, *age.*, s. 144.

<sup>47</sup> Stephen, *age.*, s. 147.

<sup>48</sup> Stephen, *age.*, s. 425.

## 6. Ahlakın Evrimine Evrimci İtirazlar

*İnsanın Soyu* kitabının yayınından sonra Darwin'e en erken itiraz, Walter Bagehot tarafından doğal seçilimin gücü hakkında yapılır. Aslında Bagehot, devletlerin ilk kez ortaya çıktıktan sonra nasıl devam ettiğini açıklamak için doğal seçilime başvurmuştur.<sup>49</sup> Fakat milletlerin ortaya çıkmasında Bagehot doğal seçilimin geçerli olduğunu reddeder. Milletlerin vahşi canlılar dünyasında süren doğal seçilimle ırkların oluşması gibi ortaya çıkamayacağını savunur.<sup>50</sup>

*Darwinizm* eserinde doğal seçilimle insanın insansı maymunlarla ortak bir atadan evrimleştiğinin doğruluğunu kabul etse bile, Wallace zihinsel ve ahlaki yeteneklerin de alt türlerden yavaş yavaş değişimle evrimleştiği iddiasına karşı çıkar.<sup>51</sup> Ona göre zihinsel ve ahlaki yeteneklerin hayvanlardan vahşi insana ve vahşi insandan medeni insana değin bir varlığının gösterilmesi, doğal seçilimle ortaya çıktığını kanıtlamaz, tıpkı insanın bedensel yapısının doğal seçilimle gelişmesinin, zihinsel yapısının da doğal seçilimle geliştiğini kanıtlamayacağı gibi.<sup>52</sup>

Ahlak söz konusu olduğunda ise Wallace, doğal seçilimin daha iyi bir dünya yaratacağı beklentisine tamamen karşıdır. Ona göre ortaya çıkan mevcut durumda geçmişe göre ne kadar zengin, güçlü ve teknik bir ilerleme kaydetmiş olsa da, insanın daha adaletli olduğu söylenemez.<sup>53</sup> Dolayısıyla insanın evrimde daha ahlaklı hale geldiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü ahlaki bakımdan modern insan, ilkel sanılan insandan hiç de ileride değildir.<sup>54</sup> Yine sevgi, sempati ve merhamete insan doğasının en temel öğeleri olarak tarihin en erken devirlerinden beri en alt seviyedeki yabancılar bile istisnasız sahiptir. Misafirperverlik ya da yardımseverlik insan erdemlerinin en önde gelenidir. Öyle ki bu duygu, insan doğasının kalıtsal bir parçasıdır ve canlılar dünyasında geçerli olan evrensel doğal seçim yasasına tamamen karşıdır. İnsan davranışlarının doğal seçilimle evrimleştiğini savunanlar, "temel özelliklerinde meleklerden sadece biraz aşağıda olan göksel doğumlu insanlığı hayvanların sonsuz derecede aşağısına indirmeye" çalışmaktadırlar.<sup>55</sup> Hâlbuki insan türünde ahlak bakımından bir ilerilik veya gerilik yoksa, evrimleştiğini iddia edebilmek mümkün değildir.

Darwin'in evrim teorisinin en önde gelen savunucu olan Huxley de ahlakın evrimi söz konusu olduğunda duraksar ve bundan şüphe duyduğunu itiraf eder. Bunun nedeni ahlaki olmayan duyguların, ahlaki olanlardan daha az evrimleşmemiş olmasıdır. Örneğin, hırsızlar ve katiller de hayırseverler kadar doğayı takip ederler. Yani doğal seçim, ahlaki olan

<sup>49</sup> Walter Bagehot, *Physics and Politics*, Cosimo Inc., New York, 2007, s. 22.

<sup>50</sup> Bagehot, *age.*, s. 59.

<sup>51</sup> Alfred Russel Wallace, *Darwinism*, Macmillan and Co., London, 1889, s. 461.

<sup>52</sup> Wallace, *age.*, s. 463.

<sup>53</sup> Alfred Russel Wallace, *Social Environment and Moral Progress*, Cassell and Company, London, 1913, s. 150-153.

<sup>54</sup> Wallace, *age.*, s. 33.

<sup>55</sup> Wallace, *age.*, s. 100-102.

davranışların ortaya çıkmasında olduğu kadar ahlaki olmayan davranışların ortaya çıkmasında da geçerlidir. Bu durum ise ahlakın kökenini doğal seçimle açıklamanın geçerliliğini sarsar niteliktedir. Bu nedenle Huxley, evrensel evrim yasasının insanın iyi ve kötü eğilimlerini açıklamakta başarılı olsa bile, niçin iyi olanın kötü olana göre tercih edilebilir olduğunu açıklamakta yeterli olmadığını savunur.<sup>56</sup>

Huxley ahlakın evrimleştiği düşüncesinde başka bir hata daha olduğunu söyler. Evrime göre bitkiler ve hayvanlar dünyasında canlılar, yaşam için mücadele ederler ve en uygun olanın hayatta kalması sonucunda organizasyon bakımından mükemmelleşirler. Bu anlamda evrimi toplumlardaki insanların da mükemmel hale geldikleri süreç olarak düşünmek gerekir. Fakat burada yaşam mücadelesinden başarılı çıkan “en uygun” terimi, toplumsal açıdan insan için hangi anlama gelecektir? Çünkü en uygun olan, toplumsal açıdan “en iyi” olana karşılıktır ki bu da ahlaki bir anlamı çağırır. Hâlbuki evrime göre diğer canlılar gibi insan toplumunda da beklenen durum, var olma mücadelesinin koşullara uyum sağlayanları koruması ve uyum sağlayamayanları ortadan kaldırmasıdır. Buna göre en güçlü olan ve en bencil olan var olma mücadelesinde başarılı çıkmalı ve daha zayıf ezme eğiliminde olmalıdır. Fakat bu süreçle geliştiği ileri sürülen medeni bir toplumda ortaya çıkan sonuç, en güçlülerin hayatta kalması değil, ahlaki açıdan en iyilerin hayatta kalmasıdır. Dolayısıyla bundan hareketle Huxley, “ahlaki olarak en iyi olanı yapmak –bizim iyilik veya erdem olarak adlandırdığımız şey- evrensel var olma mücadelesinde başarıya götüren şeylere her bakımdan zıttır” der.<sup>57</sup>

## 7. Ahlakın Evrimine Felsefi İtirazlar

İnsanın evrimi konusunda ahlak filozoflarının bakış açıları ise tamamen farklıdır. John Stuart Mill ahlak hakkında çıkış noktası olarak Jeremy Bentham’ın faydacılığını alır. Bentham, doğanın insanı ne yapıp ne yapmayacağını belirleyen iki efendinin kontrolü altına verdiğini söylemiştir ki, bu iki efendi acı ve zevktir.<sup>58</sup> Bentham’ı takip eden Mill de “faydacılık veya en büyük mutluluk prensibini” insan ahlakının kaynağı olarak kabul eder. Bu prensibe göre “davranışlar, mutluluğu artırmaya yönelik oldukları oranda doğrudur, mutluluğun tersini meydana getirmeye yönelik oldukları oranda yanlıştır.”<sup>59</sup> Bu noktada ahlakta doğru veya yanlışın bir kriteri olarak zevk veya acı gibi terimlere başvurulması, her zaman hazcılıkla ve bu anlamda insanı hayvanlarla eş tutmakla suçlanmıştır. Mill, Epikür’den beri yapıldığı üzere suçlamaya karşı ruhsal hazların bedensel hazlardan nitelikçe daha üstün olduğu tespitiyle karşı çıkar.<sup>60</sup> Çünkü ruhsal zevkler

<sup>56</sup> Thomas Henry Huxley, *Evolution and Ethics*, Macmillan and Co., New York, 1893, s. 31.

<sup>57</sup> Huxley, *age*, s. 33.

<sup>58</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation*, T. Payne, London, 1780, s. i-ii.

<sup>59</sup> John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Parker Son and Bourn, London, 1863, s. 9.

<sup>60</sup> Mill, *age*, s. 11.

hayvanlardan farklı olarak sadece insana aittir. Bu nedenle neredeyse hiçbir insan, bir hayvanın alabileceği zevklerinin tamamının kendisine vaat edilmesi karşılığında aşağı hayvanlardan birine dönüşmeye razı olmaz.<sup>61</sup> Bu doğrultuda Mill'in insanın bir tür hayvan olarak görülmesine karşı olduğu anlaşılabilir.

Bir ahlak filozofu olarak Henry Sidgwick de ahlak yetisinin kökenini araştırmayı gereksiz bulur. Ona göre bunun nedeni "insanda çeşitli durumlar altında neyin doğru ya da yapılmasının makul olduğunu söyleyen bir şeyin bulunduğu ve bunun bilinebilir olduğudur."<sup>62</sup> Çünkü ahlak, çoğu insanın bir davranışın doğruluğu hakkında sahip olduğu apaçık bir biliftir. Bu ahlaki bilift, bir kimsenin yapmaya niyetlendiği davranışla ilgili olan bir tür emir ve buyruktur.<sup>63</sup> Bu durum ise özgürlük bilincini gerektirir. Çünkü "neyi yapmalıyım" sorusundaki "meli" ifadesi benim gücümde bulunan bir davranış ifade eder. Bu nedenle özgür olduğumuzu var saymak için yeterlidir.<sup>64</sup>

Genelde evrimciler, ahlak için nihai bir temel olarak doğaya uygunluğu savunurlar. Buna göre doğaya uygun olmak, davranışlarını fiziksel ve psikolojik varlık şartlarına göre iyi uyarlamaktır.<sup>65</sup> Bununla birlikte doğaya uygun olmayı doğru davranışın nihai bir prensibi olarak kabul etmek için en azından değişmez bir temele ihtiyaç vardır. Sidgwick burada en azından dünyada empirik olarak ortada olan belirli bir tasarıma ihtiyaç olduğunu ifade eder. Ona göre evrimin dediği gibi doğada biz bir amaç veya tasarım bulamıyorsak ya da doğanın karmaşık yapıları uzun rast gele değişimlerin bir sonucu ise, bundan bizim ödevin koşulsuz kurallarının kaynağı olacak bir ahlakı türetebilmemiz mümkün olmaz. Evrimciler, insanın dürtüleri, fiziksel yapısı veya sosyal ilişkilerini ortaya çıkarmakla yaşamak için uygun olan kuralları belirleyebilmeyi iddia etmektedirler. Fakat burada "olması gereken şeyi, olan'dan üretmeye çalışan her teşebbüs açık bir şekilde hatalı olur." Örneğin doğal olarak insan güdüler ve dürtüler sistemi olarak tanımlanırsa, bir güdünün de doğal olduğunu söyleyebilirsiniz. Fakat pratik söz konusu olduğunda bu, bizi, doğayı takip etmekle yükümlü kılmaz. Çünkü güdüler çatıştığında bir ödev olarak neyi yapmanız gerektiği sorusu sorulmaz hale gelir. Dolayısıyla kısaca insan doğasının eğilimlerini veya dürtülerinin hangi şartlara uygun olarak ortaya çıktığını açıklamanız, insanın pratikte ne yapması gerektiğini bildirmez. Ayrıca Sidgwick burada aklın doğal olduğu söylendikten sonra aklın emrettiği şeyin doğaya uygun olduğunu çıkarsamanın kısır döngü olduğunu ileri sürer. Ona göre "takip etmemiz gereken doğa, eğer ona yol gösterecekse bizim pratik aklımızdan ayrılmalıdır."<sup>66</sup> Bunun anlamı kendisine uyulması istenen şey ile ona uymayı isteyen şeyin aynı yetimiz olamayacağıdır.

<sup>61</sup> Mill, *age.*, s. 12.

<sup>62</sup> Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Macmillan and co., London, 1907, s. v.

<sup>63</sup> Sidgwick, *age.*, s. 77.

<sup>64</sup> Sidgwick, *age.*, s. 78.

<sup>65</sup> Sidgwick, *age.*, s. 80.

<sup>66</sup> Sidgwick, *age.*, s. 81.

Yine Sidgwick evrimin yaşamı tedrici ve sürekli değişim gösteren bir süreç olarak kabul etmesi durumunda ahlak için değişmez prensipler öngörmesinin doğru olmayacağını ileri sürer. Ona göre evrim sadece bir eskiden yeniye doğru değişim değil bilakis özellikler bakımından daha belirsiz olandan daha belirli olana doğru bir süreç ise, bu özellikleri nihai iyi olarak almak tamamen saçma olacaktır. Çünkü evrim var oldukça davranış için iyi kriteri nihai sayılmaz. Bu nedenle Sidgwick “olması gerekenin olandan daha iyi olacağını ümit edebiliriz, fakat olması gerekeni kesinlikle olacak olanla kısaca bir tutmak için daha başka bir neden var görünmez” der. Dolayısıyla ona göre doğal olarak nitelendirilen hiçbir tanımlama bağımsız ahlakın ilk prensibini oluşturmaya yetmez.<sup>67</sup>

George Edward Moore da evrimin bize ulaşılması mümkün şeyleri veya buna ulaşmanın araçlarının ne olduğunu bildirebileceğini, fakat davranışlarımızın hangi sonuçlarının en iyi olduğunu bize bildirmekte yardımcı olmayacağını savunur. Kısacası, evrim ileride davranışların ne yönde gelişebileceğini söyleyebilir ise de, bu onların sonuçlarının en iyi nitelmesini almalarını garanti etmez. Moore evrimci ahlakın içine düştüğü temel yanlışlığın burada yattığını tespit eder. Evrimci ahlak “evrimin yönünü takip etmeliyiz, çünkü basitçe bu evrimin yönüdür” demektedir. Bunun nedeni evrimci ahlaka göre doğa kuvvetlerinin lehine çalışıyor olduğu tarafın, doğru taraf olduğu şeklinde bir varsayımdır. Fakat Moore bu varsayımın, göstermeye çalıştığı basit bir yanlış olduğunu savunur. Bu yanlış, ona göre, iyinin doğanın lehine çalıştığı taraf olduğu anlamına gelen yanlış inanç üzerine kurulmaktadır. Burada Moore’un tespit ettiği ikinci yanlış inanç da evrimin doğanın lehine çalıştığı tarafta olduğudur. Çünkü gerçekten evrim, doğanın lehine çalıştığı tarafta mıdır? Hâlbuki özellikle Spencer tarafından kabul edilen anlamında evrim daha yükseğe doğru bir gelişmeyle, sadece geçicilik veya tarihsellik içerir. Yani canlılar geçmişte evrimleştiği gibi gelecekte de evrimleşmeye devam edecektir. O halde evrim bize yerçekimi gibi yasa gibi değişmez bir yasa veremeyecektir.<sup>68</sup> Sonuçta Moore bu iki inancın yanlış olduğu açıkça görülürse evrimin ahlak hakkında söyleyebilecek çok az şeyi olacağını söyler.<sup>69</sup>

## 8. Evrimsel Ahlakı Yeniden Temellendirme Çabaları

Darwin’den sonra, ahlaki davranışların bir topluluk içinde doğal seçimle evrimleşmesinde tespit edilen zorluk, kendisinden sonraki evrimciler için çözülmesi gereken bir problem olmuştur. Çünkü bencil ve diğer kâim bireylerden oluşan bir topluluğun doğal seçimle kısa zamanda benciller tarafından ele geçirilmesi beklenir. W. D. Hamilton bu sorunun çözümü için ebeveyn bakımındaki fedakârlık davranışlarının daha çok yavruya sahip olmayı sağlamasından hareketle bir açıklama geliştirir. Çünkü bir birey kendi yaşam kalımı için harcadığından çok yeni doğmuş

<sup>67</sup> Sidgwick, *age.*, s. 83.

<sup>68</sup> George Edward Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, London, 1922, s. 56.

<sup>69</sup> Moore, *age.*, s. 58.

yavrularının bakımı için harcamakla daha çok yetişkin yavru bırakır. Sahibinde ebeveyn bakımına neden olan gen de gelecek nesillerde rakiplerine göre daha çok kopyaya sahip olur. Doğal seçim karşısında bu geni taşıyan bireyler avantaj kazanır.<sup>70</sup> Böylece bir toplulukta ebeveyn fedakârlıklarının yayılması ve korunması açıklanabilir. Bu durumu Hamilton her sosyal davranışa neden olan genin toplulukta yayılmasını açıklayan matematiksel bir model haline getirir. Ona göre bir türün sosyal davranışlarının, bireyin yakınlık katsayısına göre komşularına değer verdiği durumlarda evrimleşmesi beklenebilir.<sup>71</sup> Buradaki yakınlık katsayısı, bireyin kendisine genetik olarak akrabalık oranının büyüklüğünü ifade eder. Buna göre yakın akrabalara gösterilen sosyal davranışlar grup içinde bu davranışların sahiplerinin artmasını sağladığı için evrimleşme gösterir.

George C. Williams bir topluluk içinde ahlaki davranışın ortaya çıkmasını şöyle açıklar: Diyelim ki yaşadığınız çevrede bir X kişisi nezaket sahibi ve Y kişisi ise güvenilmez bir imaj sahibi olsun. Toplumsal yaşam çevremizdeki insanları yakından bu şekilde tanımlamaya dayanır. Eğer Bay X yaralanır veya hastalanırsa komşuları tarafından yiyecek bakımıyla korunabilir. Böyle bir yardım aldığımda Bay X ise kendisine yardım edeni unutmayacaktır ve bir gün ona yine iyilikle karşılık verecektir. Williams buradaki başkasına yardım etmenin, eğer doğal seçim tarafından korunacaksa, karşılıklı olması gerektiğini savunur.<sup>72</sup> Buna göre daha sonra karşılık görme ihtimalinin yeterince doğrulanabileceği durumlar için kendini feda etme davranışı sergilenebilir. Doğal seçim yavruları için kendini feda etmeye istekli olan bireylerin üretimini hızlandırabilir. Fakat kendini arkadaşları için feda edenleri doğal seçim korumayacaktır.<sup>73</sup>

Edward Oswald Wilson da bireysel seçimle genlerin aktarımını ahlaki açıklamak için kullanır. Ona göre evrimsel süreçte canlıların yaşamlarının amacı genlerini çoğaltmalarıdır. Çünkü kalıcı olan genlerdir ve bedenler genlerin geçici taşıyıcı araçları olarak hizmet eder. Dolayısıyla her canlı, türü oluşturan genlerin bir alt takımının eşsiz ve rast gele bir karışımıdır. Canlılar dünyasında süren doğal seçim işte bu gen kombinasyonlarının çevreye uyumlu olanlarını seçerken, uyumsuz olanlarını eler. Her nesilde üretilen üreme hücreleri sayesinde yaşam savaşında kazanan gen takımı kendini gelecek nesillere aktarır. “Eğer diğerkâmlığa neden olan genler ortak atadan dolayı iki canlı tarafından paylaşılırsa ve bir canlı tarafından yapılan diğerkâm davranış eğer bu genlerin gelecek nesillere birleşik aktarımını artırır, diğerkâmlığa eğilim gen havuzunda yayılacaktır.”<sup>74</sup> Bunun anlamı, akraba seçimiyle canlılarda

<sup>70</sup> W. D. Hamilton, “The Genetical Evolution of Social Behavior I”, *Journal of Theoretical Biology*, 1964, No: 7, s. 1.

<sup>71</sup> W. D. Hamilton, “The Genetical Evolution of Social Behavior II”, *Journal of Theoretical Biology*, 1964, No: 7, s. 19.

<sup>72</sup> George C. Williams, *Adaptation and Natural Selection*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, s. 93-4.

<sup>73</sup> Williams, *age.*, s. 94-5.

<sup>74</sup> Edward O. Wilson, *Sociobiology, The New Synthesis*, Harvard University Press, Massachusetts, 1975, s. 3-4.

diğererkâm davranışı meydana getiren genlerin kendilerini kısa zamanda çoğaltmayı başaracağıdır. Wilson bu açıklamayı “ahlakın genetik evrimi” olarak adlandırır.<sup>75</sup>

Örneğin bal arıları, kovana bir işgalci saldırdığında savunmak için iğnelerini kullanır. Düşmana batırdığı iğne, bal arısının vücudundan ayrılır ve bal arısı bunu hayatıyla öder. Çünkü iğneye bağlı olan bal arısının iç organları iğneyle birlikte bırakılır. Bal arısı için düşmanını öldürmesinin maliyeti kendi canını vermesidir. Burada canlılarda ortak olarak görülen kendini feda etme davranışını açıklamak için Wilson, gerekli güdünün tanrısal veya başka aşkın bir akıl tarafından belirlenmediği sonucunu çıkarır.<sup>76</sup> Çünkü kendini feda eden bal arısının kovanda geri kalan kraliçe ve diğer kardeşlerinin yaşamlarının ve üremelerinin devamlılığını kurtarmasının onlarla akrabalığından dolayı aslında kendi genlerinin kurtulmasına hizmet ediyor olması, onun diğerkâmlığını açıklar.<sup>77</sup> Bu açıklama insan ahlakı için de geçerlidir. Bizim birbirimize duyduğumuz diğerkâmlık duygusu ya da davranışı, binlerce yıllık nesiller boyunca süregelen akrabaların korunması ile kalıtsal hale gelen genlerden kaynaklanır.<sup>78</sup> Bu nedenle Wilson’a göre ahlakın başka hiçbir kanıtlanabilir nihai fonksiyonu yoktur.”<sup>79</sup>

Bu doğrultuda Richard Dawkins de canlıların diğerkâmlık davranışlarını genlerin bencilliğinin sonucu olarak açıklar. Ona göre bencillik her genin, kendisinin kopyalanması için çalışmasıdır. Genlerin kendilerini kopyalama amacına ulaşmanın yolu, kimi zaman diğer kopyalarının hayatta kalması ve üremesi için kendilerini feda etmelerinden geçer.<sup>80</sup> Yani bizim diğerkâmlık olarak gördüğümüz davranışlar, aslında genlerin yine kendilerini çoğaltma çabası yani bencilliğinden başka bir şey değildir. Bunun için diğerkâmlık davranışı da özellikle yakın akrabalara yöneltilir. Dolayısıyla bencillik doğal seçimden beklenilmesi gereken bir sonuçtur. Çünkü doğal seçilimin nasıl çalıştığına bakılırsa, onun sonucu olan bir canlının ve davranışın bencil olması gerektiği çok kolay çıkarılabilir. Bu nedenle insanların, babunların ve diğer canlıların davranışlarına bakarsak onların bencil olduğunu görmemiz gerekir.<sup>81</sup>

Bununla birlikte Dawkins evrim üzerine kurulan bir ahlakı savunmaz. Doğanın nasıl olduğundan, davranışlarımızın nasıl olması gerektiğinin türetilmesine karşı çıkar ve olan duruma karşı olması gerekeni savunur. Ona göre genlerin bencilliği ile şekillenen bir toplum yaşamak için kötü olsa bile bizim diğerkâm olmamız gerekir. Doğanın veya evrimin nasıl çalıştığını anlarsak bunu değiştirebilme imkânımız olabilir. Çünkü genetik olarak miras alınan özelliklerin değişmez ve sabit olduğu şeklindeki genetik

<sup>75</sup> Wilson, *age.*, s. 563.

<sup>76</sup> Edward O. Wilson, *On Human Nature*, Harvard University Press, Massachusetts, 1978, s. 152.

<sup>77</sup> Wilson, *age.*, s. 153.

<sup>78</sup> Wilson, *age.*, s. 155.

<sup>79</sup> Wilson, *age.*, s. 167.

<sup>80</sup> Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 2006, s. 88.

<sup>81</sup> Dawkins, *age.*, s. 4.

determinizm düşüncesi bir yanılgıdır. “Genlerimiz bizi bencil olmaya yöneltebilir, fakat biz hayatımız boyunca onlara zorunlu olarak boyun eğmeye mecbur değiliz.”<sup>82</sup> Bu tespit genetik veya evrimsel olarak yatkın olduğumuz davranış biçimini değerlendirecek özgürlüğe sahip olduğumuz anlamına gelir ki, ahlak da bu özgürlüğü şart koşar. Bunun anlamı, ahlakın genlere veya evrime indirgenemeyecek bir aşkınlığa sahip olduğudur.

## 9. Sonuç

Darwin tarafından ortaya konulduğu üzere evrim teorisi, biyolojik dünyada gördüğümüz türsel yapıların yaşam mücadelesinde çevreye uyumlu olan küçük değişimleri koruyan doğal seçimle oluştuğunu ileri sürer. Fakat doğal seçilimin gücü sadece biyolojik yapıların tasarımı ile sınırlı değildir. Çünkü biyolojik yapılar, fonksiyonlarıyla yaşam mücadelesine katılır. Buna göre evrim teorisi biyolojik yapılar kadar onlara ait olan davranışların da doğal seçimle oluştuğu fikrini içerir.

Evrim teorisinin insana uygulanmasının sonucu ise hem biyolojik yapısının hem de davranışlarının ara aşamalarla ortak bir ataya geri gidecek şekilde daha alt türlerden doğal seçimle evrimleşerek oluştuğudur. Çünkü aşamalı olarak artan zihin ve ahlaki yetiler, canlı türlerine yaşam mücadelesinde her zaman artı bir avantaj sağlar. Bu açıklamaya göre zihinsel ve ahlaki bakımdan küçük gelişmeler insan ile insansı maymun türleri arasındaki boşluğu doldurur. Bunun ötesinde evrim, doğal seçilimin ahlaki davranışları doğal çevreden sosyal çevreye doğru en iyi uyum sağlamış hale getireceğini iddia eder. Buna göre evrim süreci, gelecekte daha ahlaki açıdan daha iyi olan bireyleri ortaya çıkaracaktır. Bu, kanaatimizce, evrim teorisinin ahlaki açıdan daha iyi bir gelecek dünya ütopyası olarak adlandırılabilir.

Bununla birlikte her ne kadar insanla diğer insansı türler arasında biyolojik açıdan yakın benzerlikler var ise de zihinsel ve ahlaki yetiler söz konusu olduğunda arada derin bir uçurumun bulunduğu şüphe götürmez. Bu derin farklılık, doğal seçilimin zihin ve ahlaki yetileri küçük aşamalar halinde evrimleştirdiği iddiasına bir karşıtlık oluşturur. Bu problem, insanın biyolojik yapısının evrimleştiğini kabul etmekle birlikte zihin ve ahlakta yaratılışçılığı kabul etmeye kapı açar. Dolayısıyla insanın bedensel yapısının evrimleştiğini kabul edenler için bile zihin ve ahlaki yönünün bedenden ayrı olarak yaratılışını savunmak mümkün görünmektedir.

Aynı şekilde ahlakın evrimleştiğinin kanıtı olarak gösterilen vahşi insandan medeni insana doğru bir gelişmişlik olduğu iddiasının geçerliliği de şüphe götürür. Çünkü vahşi olsun medeni olsun insanların benzer ahlaki özelliklere sahip olduğu gözlenmektedir. Dolayısıyla ahlakın insan türü içinde bile bir evrim gösterdiği iddiası tartışılabilir. Bu nedenle doğal seçilimin insan davranışlarının sosyal çevreye uyumunu artırarak gelecekte ahlak bakımından daha iyi bir dünya yaratacağı ütopyasının gerçeğe uygunluğu da itiraza açıktır. Evrim basamağında daha ileride olduğu

<sup>82</sup> Dawkins, *age.*, s. 3.



düşünülen medeni insan, vahşi insandan ahlak bakımından daha iyi bir dünya yaratmamıştır. Batı medeniyetinin Amerika kıtasını keşfinden sonra bölgeye ve sanayi devrimi sonrasında dünyanın geri kalanına yönelik sömürgeleştirme ve köleleştirme hareketleri ahlak bakımından daha ileride olmadıklarına yeterli bir kanıttır. Huxley'nin tespitine göre bu olguların gösterdiği şey ise evrimin ahlaki iyilikleri artırmadığı gibi kötülükleri de azaltmadığıdır. Yani evrimde başkasının malına veya canına saygı gibi erdemler kadar, hırsızlık ve cinayet gibi kötülükler birlikte var olmaktadır. Bu durumda evrimin sadece iyi davranışların gelişmesi olarak ahlakın ortaya çıkışını açıkladığı düşünülemez.

Bu sorunlara rağmen Darwin tarafından doğal seçilimin, aralarında yardımlaşma ve diğerkâm davranışların geliştiği toplulukların hayatta kalmasını desteklediği ve böylece ahlaki davranışların evrimine neden olduğu varsayılır. Çünkü diğerkâm bireylerden oluşan bir topluluğun bencil bireylerden oluşan topluluğa galip gelmesi yüksek ihtimalli bir durumdur. Bununla birlikte topluluklar arasındaki mücadelede diğerkâm bireylerin yaşamlarını daha çok feda etmeleri, kendileri için hayatta kalma ve üremede dezavantaj oluşturur. Diğer bir deyişle, topluluklar arası mücadele diğerkâm bireylerin hızla yok olmalarını sağlar. Bu durumda topluluklar arası mücadelenin, diğerkâm bireylerin hayatta kalması ve üremesini destekleme yoluyla ahlakı ortaya çıkarabileceği varsayımı sorunludur.

Ayrıca topluluk içinde diğerkâm değil bencil bireylerin daha çok hayatta kalma ve üreme avantajına sahip olmaları beklenir. Çünkü bencillik canlının yaşama ve üreme şansını artırır. Diğerkâmlık ise kendini feda etmeyi gerektirir ki hem yaşama hem de üreme şansını azaltır. Dolayısıyla evrimin ürettiği davranış biçiminin, ahlaki iyilikleri değil kötülükleri artırma yönünde olduğu sonucu çıkar. Bu ise ahlakın evrimleştiği iddiasıyla çelişki oluşturur. Darwin de bu sorunu görmüş, fakat topluluk içinde doğal seçilimin diğerkâm davranışları desteklemesi için karşılıklılık prensibini ve bir takım sosyal faydaların elde edilmesini önermiştir. Darwin sonrasında ortaya çıkan çözüm önerisi ise grup içinde ahlaki davranışların genlerin seçilimiyle aktarıldığını savunur. Örneğin diğerkâmlık davranışı, bu davranışa neden olan genin ortak olduğu akrabalara karşı yapıldığında kendisini feda etse de kopyalarının kurtulmasına neden olduğu için çoğalmaya devam eder. Bunun sonucu ise diğerkâmlığın ve ahlaki davranışların, kendilerine neden olan genlerin kopyalarını taşıyan akrabalarına doğal seçimde avantaj kazandırdığı için evrimleştiğidir ki bu, ahlakın akrabalar arasında veya akraba bir grup içinde geçerli olması demektir. Ahlakı ortak genleri paylaşan akraba grup veya topluluk içinde geçerli görmek ise, ahlaki görelilik demektir. Bu ise evrensel bir ahlakı ortadan kaldırmak anlamına gelir. Buna göre insanın hiçbir akrabalığı olmayan ve dahası karşılığını alabilmesinin mümkün olmadığını bildiği yabancılara karşı ahlaklı olması, açıklamasız kalır. Dahası buna göre hiçbir toplumun diğer bir toplumu ahlaken yargılayamayacağı gibi, ondan ahlaka uymasını bekleyemeyeceği sonucu çıkar. Hâlbuki gerçeğin bu durumun aksine olması, tüm insanların üzerinde anlaştıkları evrensel ahlak ilkelerinin varlığını gösterir.

Ahlak felsefi açıdan insanı hayvanlardan farklı kılan evrensel bir davranış normudur. Evrim ise hayvanlardan insana değin içgüdülerin ve davranışların çevre şartlarına göre yaşamı ve üremeyi sürdürmek için doğal seçimle nasıl şekillendiğini açıklar. Bu ayırımı göre ahlak, sırf hayvansal içgüdülerimizin tetiklediği davranış biçimlerine indirgenemez. Evrimi, ahlakın temeli olarak koymak indirgemeci bir yaklaşım olur ve olgudan değer üretme hatasını içerir. Yani evrimci ahlak, insanın yaşam ve üreme mücadelesine göre uyum sağlayan içgüdülerinden ve davranışlarından, olması gereken veya yapması gereken davranış normlarını türetmek anlamına gelir. Bu durum otomobiller için üretim mekanizmasının sağladığı hız sınırının, trafik için norm olarak kabul edilmesindeki hataya benzetilebilir. Hâlbuki bir otomobile yapabileceği hız yeteneğini veren üretim mekanizması ile ona hız limiti koyan yasa aynı değildir. Aynı şekilde bizim biyolojik yapımızı ve davranışlarımızı doğal ve sosyal çevreye uyumla şekillendiren doğal seçim, nasıl davranmamız gerektiğini söyleyen ahlak yasasının kaynağı olamaz. Buna göre diyebiliriz ki, evrim ne yapmaya eğilimli olduğumuzu açıklar, ahlak ise ne yapmamız gerektiğini emreder.

Bu doğrultuda evrimi ahlakın temeli olarak ortaya koymak, zamanla değişen bir görelilik anlamına gelir. Evrim sürekli rastgele bir değişim demektir. Çünkü evrim canlının çevre şartlarına uyum sağlama süreciyle oluşur ve canlı yapılar ile çevre şartlarındaki değişimler önceden bilinemez. Bu durum evrimin yönünün de önceden bilinemezliği anlamına gelir. Dolayısıyla canlılardaki ve çevre şartlarındaki rastgelelik gösteren değişimlerin doğal seçimle ortaya çıkan karşılıklı uyumu, kalıcı değildir. Bu nedenle evrimin geçici ürünleri olan canlı yapılar kadar davranış biçimleri de ahlaki norm oluşturamaz. Yani evrim, değişmez ve nesnel ahlaki bir davranış vermez. Dolayısıyla daha çok evrimleşmiş olmak daha iyi olmanın kriteri olmaz. Moore tarafından tespit edildiği gibi natüralist yanılğı, evrimin ilerlediği yönün iyinin bulunduğu yön olduğunu varsayar. Hâlbuki evrim ne kadar ilerlerse ilerlesin, biz yine evrimden bağımsız ahlaki normlara sahip olmaya devam ederiz.

Evrimin insan davranışlarındaki iyilik veya kötülüğe yönelimin nedenlerini açıkladığı kabul edilse bile, bir insanın kötülük yerine iyiliği tercih etmesini açıkladığı düşünülemez. Çünkü ahlak, iyilik ve kötülüğü tercih etmek için davranışsal özgürlüğü şart koşar. Bunun anlamı birbirinden ahlaki nitelikçe farklı iki davranışı yapabilecek olmaktır. Hâlbuki evrim, insanın mevcut davranışlarının yaşama ve üreme mücadelesinde doğal ve sosyal çevreye uyum sağlamış olması nedeniyle başka türlü değil de böyle olduğunu söyler. Çünkü doğal seçim, çevreye uyum sağlamayan diğer davranışları eleyerek çalışır. Dolayısıyla evrimde doğal seçim davranışları ahlak bakımından iyi olması kriterine göre seçmez, aksine çevreye uyum sağlayan davranış seçilir. Bu durumda bizim doğal seçimden farklı davranışların ortaya çıkmasını beklememiz mümkün değildir. Burada ortaya çıkan davranış biçimi evrimsel bir determinizmin ürünü olarak tanımlanabilir. Aynı şekilde doğal seçimde seçilen davranışların genlere dayandırılması da genetik determinizm anlamına gelir ki, tüm mevcut davranışların genler tarafından belirlendiği varsayılır. Buna göre hem

evrimsel hem de genetik determinizm, ahlak kadar onun temel şartı olan özgürlük bilincimize de karşı sorun yaratır.

Dahası, Dawkins gibi, doğada evrimin ortaya çıkardığı davranışları ahlaken yargılayabiliriz ve çoğu zaman ahlaki yönden olumsuz bulabiliriz. Örneğin evrimin doğa veya sosyal çevrede kötülük olgusunu desteklediğini düşünebiliriz. Hâlbuki eğer ahlak bilincimiz evrimin ürünü ise evrimde ortaya çıkan davranış biçimine uygun bulması beklenir. Fakat ahlak bilincimiz veya değer yargımız evrimsel davranışı yargıladığında ve doğru bulmadığında ise doğada evrimsel olan davranışa aşkınlığını ortaya koyar. Bu durum bizim ahlak bilincimizin doğal veya evrimsel olandan aşkın bir kaynağa dayandığını ima eder.

### KAYNAKÇA

- Bagehot, Walter. *Physics and Politics*, Cosimo Inc., New York, 2007.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation*, T. Payne, London, 1780.
- Clifford, William Kingdon. *Lectures and Essays*, Macmillan and Co., London, 1879.
- Darwin, Charles. *On The Origin of Species By Means of Natural Selection*, John Murray, London, 1859.
- Darwin, Charles. *The Descent of Man and Selection In Relation to Sex*, D. Appleton and Company, New York, 1871.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- Galton, Francis. "Hereditary Talent and Character", *Macmillan's Magazine*, 12, 1865.
- Hamilton, W. D. "The Genetical Evolution of Social Behavior I", *Journal of Theoretical Biology*, 1964, No: 7.
- Hamilton, W. D. "The Genetical Evolution of Social Behavior II", *Journal of Theoretical Biology*, 1964, No: 7.
- Heckel, Ernst. *The History of Creation*, D. Appleton and Company, New York, 1887, c. 2.
- Huxley, Thomas Henry. "On The Zoological Relations of Man with The Lower Animals", *The Natural History Review*, Williams and Norgate, London, 1861.
- Huxley, Thomas Henry. *Evidence As to Man's Place in Nature*, D. Appleton and Company, New York, 1863.
- Huxley, Thomas Henry. *Evolution and Ethics*, Macmillan and Co., New York, 1893.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*, çev. Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Comp., Indianapolis, 2002.
- Lyell, Sir Charles. *The Geological Evidences of The Antiquity of Man*, John Murray, London, 1863.
- Moore, George Edward. *Principia Ethica*, Cambridge University Press, London, 1922.
- Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*, Macmillan and co., London, 1907.
- Sidgwick, Henry. *Social Statics or The Conditions Essential to Human Happiness*, John Chapman, London, 1850.
- Herbert Spencer, *The Principles of Ethics*, D. Appleton and Company, New York, 1896, c. 1.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*, Parker Son and Bourn, London, 1863.
- Stephen, Leslie. *The Science of Ethics*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1907.
- Wallace, Alfred Russel. "The Origin of Human Races and The Antiquity of Man Deduced from The Theory of Natural Selection", *The Journal Of The Antropological Society*, 1864.
- Wallace, Alfred Russel. *Contributions to The Theory of Natural Selection*, Macmillan and Co., 1871.
- Wallace, Alfred Russel. *Darwinism*, Macmillan and Co., London, 1889.

*Fatih ÖZGÖKMAN*

- Wallace, Alfred Russel. *Social Environment and Moral Progress*, Cassell and Company, London, 1913.
- Williams, George C. *Adaptation and Natural Selection*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.
- Wilson, Edward O. *On Human Nature*, Harvard University Press, Massachusetts, 1978.
- Wilson, Edward O. *Sociobiology, The New Synthesis*, Harvard University Press, Massachusetts, 1975.
- Wollstone, A. F. R. *Life of Alfred Newton*, John Murray, London, 1921.



# TOPLUMSALLIĞIN ONTOLOJİSİ ÜZERİNE KISA BİR İNCELEME

Hasan Ali BAŞARAN\*

## ÖZET

*Bu yazı, her şeyden önce Fukuyama'nın eleştirilerinden yola çıkarak toplumsallığın ontolojisini ele almayı amaçlamaktadır. Geçmişten günümüze kadar, hiyerarşik ve metafiziksel ontolojik argümanlar, toplumsallık üzerine teorileri meydana getirmektedir. Doğa, doğa durumu ve insan doğası kavramları hakkındaki metafiziksel yaklaşımlar, toplumsallığın ontolojisini hatalı bir şekilde üretmiştir. Bu yazı, Biyoloji ya da yaşam bilimlerinin, toplumsallığın ontolojisinin ve toplum disiplinlerinin kaynağı olduğunu ifade etmeye çabalamaktadır. Biyoloji, toplumsallığı doğal olarak getirmektedir.*

***Anahtar Sözcükler:** Doğa, Doğa Durumu, İnsan Doğası, Toplumsallık, Biyoloji, Fukuyama, Hobbes, Locke, Rousseau, Darwin.*

## (A Short Review on Ontology of Sociability)

## ABSTRACT

*This paper aims primarily to address the ontology of sociability based on the criticisms of Fukuyama. From past to present, hierarchical and metaphysical ontological arguments constitute the theories about sociability. Metaphysical approaches on the terminology of nature, state of nature and human nature generated faultily the ontology of sociability. This paper tries to state that biology or life sciences is the source of ontology of sociability and disciplines of society. Biology leads naturally to sociability.*

***Keywords:** Nature, State of Nature, Human Nature, Sociability, Biology, Fukuyama, Hobbes, Locke, Rousseau, Darwin.*

---

\* Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü doktora öğrencisi

Bu yazının temel amacı, Fukuyama'nın *The State of Nature*<sup>1</sup> yazısından yola çıkarak ve onun izinden giderek, insanın toplumsallığı üzerine birtakım noktaları ortaya koymak ve Fukuyama'nın görüşünü destekleyerek, bu görüşleri çeşitli noktalardan pekiştirmektir. Fukuyama, söz konusu yazısında, toplumsallığın/sosyalliğin ontolojisi üzerine argümanların bir eleştirisini ortaya koymuş, dahası toplum teorilerinin ve felsefelerinin, insan ve toplum disiplinlerini nasıl da hatalı bir şekilde kurguladığını teşhis etmeye de çabalamıştır.

Toplumsallığın ontolojisi ve doğası üzerine düşünmede yapılan en büyük yanlışlık, toplum teorisyenlerinin *doğa kavramını* gerçekliğe uygun olmayan hatalı bir şekilde düşünmeleridir. Doğa kavramını yanlış düşünmek, toplumsallaşma ve toplumsal durum üzerine argümanları da yanlış bir şekilde düşünmeye neden olmuştur. Yazının amaçladığı başka bir nokta da, *doğa tasarımı* kavramını *insan doğası tasarımı* kavramıyla birlikte ele almak ve bazı düşünürlerin bu iki kavram üzerine oturttukları *doğa durumu* hakkındaki fikirlerinin gerçeklikte mümkün olup olmadığını tartışmaktır. Çünkü ne olursa olsun toplum teorisyenleri, toplumsallaşma ve toplumsal durum hakkında konuştuklarında zihinlerinde düşünmeden edemedikleri bir takım unsurlar bulunmaktadır. Bu unsurlar doğa, doğa durumu ve toplum durumu fikirleridir. Geçmişten günümüze kadar birtakım düşünürler, belirli bir doğa durumu tasavvur etmiş, dahası toplumsal ve siyasal argümanlarını ortaya koyarken bu tasarımdan hareket etmişlerdir. O halde bir doğa durumu tasarlamak, insanların toplumsal gerçekliğinden ayrı olan "doğal" statülerini ve durumlarını açığa çıkarmaya çalışmaktır. Böylece doğal bir durum ile insanın diğer insanlarla ilişkisinin ve onların kolektif yaşam boyutunu ortaya koyan sosyal durumunun ayrımı yapılmış olur. Burada *doğa durumu* ve *toplum durumu* ayrımı ortaya çıkmaktadır. O halde, bir sivil ya da toplum durumunun varlığını ortaya koyabilmek için zorunlu olarak doğa durumu varsaymak gerekli olmuştur. Bu noktada sorulması gereken soru, her şeyden önce böyle bir ayrımın olanaklı olup olmadığıdır. Doğa durumu ve toplum durumu arasında bu şekilde kesin ya da "yapay" bir ayrım yapılabilir mi ve bu ayrımın bizleri götürdüğü noktada nasıl bir insan doğası gerçekliği ile karşılaşmaktayız?

Doğa durumu tasarımı, bir insan doğası tasarımı zorunlu olarak üretmektedir. Bir *insan doğası söyleminin* temelinde, bir *doğa tasarımı söylemi* yatar. Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürler, doğa durumu ve toplum durumu arasında yaptıkları ayrımla aslında bir insan doğası felsefesi ve teorisi ortaya koymuşlardır. Buna göre incelenmesi gereken unsur, bu düşünürlerin ifade ettikleri gibi bir doğa durumu ve buna bağlı insan doğasının mümkün olup olmadığıdır. Bunun yanında ve bununla birlikte incelenmesi gereken diğer önemli nokta ise, yapılan doğa durumu ve toplum durumu ayrımının gelinen noktadaki günümüz perspektifinden geçerliliğidir. *Modernizm* ya da *Akıl Çağı* ile beslenen ve rasyonel olduğunu iddia eden söylemlerin ürettiği doğa durumu ve toplum durumu ayrımı, insan doğasının anlaşılır kılınması bir yana, onu daha karmaşık bir yapıya

<sup>1</sup> Francis Fukuyama, "The State of Nature", *The Origins of Political Order*, D&M Publishers, 2011.



kavuşturmuştur. Her şeyden önce insana düalist ve kurgusal nitelikler yükleyen bu yaklaşımlar, insanı yaşadığı bu dünyanın gerçekliğinden kopararak ve yabancılaştırarak düşünmektedir. İşte bu önemli çıkarımla bu kısa yazıda, Fukuyama'nın izinden giderek ve Darwin'in Fukuyama'yı destekleyen görüşleri doğrultusunda insan doğası yeniden, onun ayrılmaz biyolojik ve sosyal boyutu düşünülerek incelenmeye çalışılacaktır. Bu bakış açısından Darwin ve Fukuyama'nın düşünce tarihinde genel olarak ortaya konmuş doğa durumu tasarımlarında yanlış bir bakış açısının izlerini gördükleri söylenebilir. Yazının amacı, Fukuyama ve Darwin arasında fikrinsel bir özdeşlik kurmak değil, onların dayandığı temel bazı unsurları ilişkilendirmektir. Her iki teorisyen için temel dayanak noktası, "biyoloji"dir. Biyoloji, insanın toplumsallığı ve politikliğinin<sup>2</sup> temelini sunmaktadır.

Düşünce tarihinde insan varlığı kendini, biyolojik varoluşundan adeta koparılmış, bedensel niteliklerinden arındırılmış, hiyerarşik ve metafiziksel bir belirsizlik içinde bulmaktadır. Bu bakış açısından yola çıkarak insanlık tarihinin ve onun toplumsallaşma sürecinin de çok hatalı bir şekilde tasarmlandığı söylenebilir. Şüphesiz bütün bu incelemeleri yapmak, insanın toplumsallaşmasının da incelemesini yapmak demektir. Toplumsallaşmanın kökenini nereden aldığı ve nasıl inşa edildiği, onun bilinçli bir tercih olup olmadığı yine insan doğasına bağımlı bir gerçekliği temsil eder. Toplumsallığın doğası ve ontolojisinin incelenmesi, doğa durumu ve insan doğası üzerine argümanların ayrılmaz bir parçasıdır. Öyleyse üzerinde durulması gereken nokta; *doğa*, *doğa durumu* ve *insan doğası* kavramlarının yeniden ele alınması ve bu kavramlar arasında ilişki kuran biyolojik açıklamaların ve yaklaşımların toplum teorilerini şekillendirmesinin gerekliliğinin vurgulanmasıdır. Bu, kaçınılmaz olarak kavramların, terimlerin ve kısaca bir bütün olarak düşünsel zihniyetin bir değişimini gerektirmektedir.

### **Doğa ve İnsan Doğası Söylemlerinin Üretimi ve Geçmişi**

Yaşadığımız çağ, pek çok konu hakkında büyük kaygılar ve kuşku barındırıyor. Şüphesiz bu durumun en büyük nedeni, insan bilimlerinin ve onun entelektüel birikiminin artık insanlığa ve toplumlara, dizgeli, sistematik, başı ve sonu belli, teleolojik, temsili, hiyerarşik ve aşkın göstergelere bağımlı argümanlar üretmemesidir. Bunun yerine mutlak olamayan, her an bitmeye ve tükenmeye hazır, *özel* ya da *tözel* dayanaklara ulaşmayan, kısa vadeli akademik bir düşünsel zihniyet oluşmuştur. Bu endişeli psikolojiyi anlamak, *insan doğasını* yeniden bir sorun haline dönüştürmektedir. Çünkü bu psikoloji, emin olduğumuz yargıları tartışmalı bir hale dönüştürmekte, bildiğimizi sandığımız insanlık birikimimizi de sorunsallaştırmaktadır. Geçmişten bu zamana kadar düşünürler ve teorisyenler tarafından sürekli olarak epistemolojik ve ontolojik bir insan doğası tasavvuru çizilmektedir. Dahası böyle bir "doğa" üretmek, öznelin kendi iradeleri ile ürettiği bir fikir de olmayabilir. Bundan çıkan sonuca göre,

<sup>2</sup> Yazımız boyunca "sosyallik" ve "politiklik" birbirine yakın ve ilişkili anlamlarda kullanılmıştır.

epistemolojik ya da ontolojik bir argüman, insan doğasının varoluşsal dayanaklarını zorunlu olarak üretebilir ve üretmiştir de.

Toplum ve siyaset felsefesinin kavramlarını ve terimlerini, çeşitli düşünsel paradigmaların oluşturduğunu görüyoruz. Bu paradigmalar, belirli epistemolojik ve ontolojik tezlerin de temelinde bulunan, adeta onlardan ayrı düşünülmemeyen unsurlardır. Toplumun ve toplumsal ilişkinin ne olduğu, toplumsallığın doğasında ve özünde yatan dayanakların neler oldukları, insanların toplanarak "sivil" bir şekilde bir "Devlet"i nasıl meydana getirdikleri ve sözleşme (*pactum*) gibi konular epistemolojik ve ontolojik argümanların belirlediği temalar olarak karşımıza çıkar. Demek ki, bu toplumsal ve de siyasal unsurların, kavramların ve terimlerin temelinde yatan, onları var eden bir düşünsel zihniyet vardır. İşte açığa çıkarılması gereken bu düşünsel zihniyetlerin içerdiği kategorik biçimlerdir. Sosyal ve siyasal gerçeklik, bu kategorik biçimlerin üretimleridir. İşte bütün bunlar bizi, toplumsal ve siyasal tezlerin özünü kuran *özne* kavramına götürmektedir. Toplum ve siyaset felsefesinin dayanağı, belirli özne kuramlarına dayanmaktadır. Bu özne kuramlarının altında yatan unsur ise düşünürlerin ve teorisyenlerin *doğa* ve *insan doğası* argümanlarıdır. Düşünürler ve teorisyenler, geçmişten günümüze kadar gerçekliği ifade edebilmek ve bu gerçekliğin fenomenlerini açıklayabilmek için bir *doğa tasarımı*na başvurmuşlardır. Bu tasarım, bizlere hem doğa hakkında hem de "doğal olan" hakkında kesin fikirler sunar. Böylece her yerde kendini gösteren, niteliği ve özellikleri belirlenmiş sadece fiziki, kimyasal ya da biyolojik değil, toplumsal (sosyal) hatta tarihsel bir gerçekliğe de gönderme yapan bir doğa tasarımı oluşmuş olur. Dahası bu doğa tasarımı bağlı olarak bir *insan doğası tasarımı* da oluşmaktadır. Çünkü genel doğa tasarımı meydana getiren paradigma, insan doğasını meydana getiren paradigmayla aynı paradigmadır. Doğa tasarımı ne ise insan doğası da bu tasarıma doğrudan bağlı bulunmaktadır. O halde bir düşünürün insana bakış açısını anlayabilmek için onun doğadan ne anladığını ve bu doğaya neler atfettiğini bilmek gerekir. Her düşünür, ontolojik ve epistemolojik argümanlarıyla bir doğa tasarımı üretmekte ve bu üretim, aynı zamanda bir insan doğası belirlemektedir.

Marcus Aurelius, temel olarak, her şey için ve her tekil şey için birtakım sorular sormaktadır: "*Bir şeyin doğası nedir? Bir şey kendi içinde, doğasında nedir?*". Bir şeyin doğasının sorgulanması ve belirlenmesi, onu o şey yapan niteliklerin ve unsurların, ayrıca o şeyin yaşam içerisindeki konumunun teşhis edilmesinden başka bir şey değildir. Marcus Aurelius'a göre, bir şeyin doğasının ne olduğuna yönelik ontolojik soru, bizleri o şeyin tabiatının, yaratılışının, özünün, faal ilkesinin ve o şeyin ne kadar zaman daha süreceğinin, dayanacağına bilgisine götürür.<sup>3</sup> Öyleyse, bir şeyin özünün ve niteliklerinin belirlenmesi için ortaya konan çabanın aslında *bir*

<sup>3</sup>Marcus Aurelius Antoninus, *The Meditations of Emperor Marcus Aurelius Antoninus* (Book VIII/11), trans. By Francis Hutcheson and James Moor edited and with an introduction by James Moore and Michael Silverthorne The collected works and Correspondence of Francis Hutcheson, by LIBERTY FUND, INC. INDIANAPOLIS, 2008, s. 97.

*şeyin doğası* kavrayışını ortaya koymaya çalışan bir çaba olduğu görülmektedir. Bundan sonra bir şeyin doğasına yönelik söylem, doğa, doğa durumu ve insan doğası kavramlarını da üretmektedir.

Antikiteden itibaren düşünürler ve teorisyenler, fiziksel ya da metafiziksel hep bir *doğa kavramı* üretmiş ve gerçekliği açıklamak için bu kavramdan hareket etmişlerdir. Aristoteles, her şeyiyle canlı olan, “değişme ve yapı türleri öncesiz-sonrasız bir dağarcık oluşturan”, “kendi kendine devinen”, capcanlı bir dünya tasarımına sahiptir.<sup>4</sup> Bu tasarım, ontolojik olarak bütün bir gerçekliği dışa vurmaktadır. Bu gerçeklik, doğadaki bütün nesnelere ve şeylere kapsayan ve onların yasalarını ortaya koyan biricik düzlemdir. Aristoteles ve modern çağ arasındaki doğa dünyası tasarımına yönelik fark burada açığa çıkmaktadır. Aristoteles'in dünyası, “onyedinci yüzyıl madde dünyası gibi eylemsizlikle değil, kendiliğinden devinimle ıralanan bir dünya” olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>5</sup> Bu dünyanın yapısı ve doğası, modern çağın karakterinden farklı olarak “canlı” olma niteliğini taşır. Modern çağın yapısı ise mekanik ve cansız bir nitelik arz eder. İşte bu iki temel fark, bir paradigma farklılığını dışa vurur. Buna göre, yunan düşüncesi ile modern çağ düşüncesi arasında temelde, yaşama ve doğaya ait ontolojik bir perspektif farklılığı bulunur. Bu doğaya ilişkin farklılık, insan doğasına ilişkin farklılığı doğurmaktadır. Aristoteles'te insanın doğası, doğanın insana verdiği bir şeydir. Bu aktarım, insanı doğanın ve onun niteliğinin zorunlu bir parçası yapmaktadır. Aristoteles'e göre, şeyler kendilerinde bir ilke barındırırlar ve bu ilke, onun “şeylerin doğası” ile ifade etmek istediği kavramdır.<sup>6</sup> Buna göre şeyler, kendilerinde doğanın onlara bahsettiği bir ilke barındırarak temelde doğanın onlara verdiği niteliği ya da doğayı taşımaktadırlar. Demek ki, insan doğası da doğanın ona verdiği bir ilkeyi barındırır. Aristoteles'e göre “insanın doğası” denilen kavram budur.

Ortaçağın düşünsel karakteri, belki de insan doğasına yönelik ciddi bir nitelemeyi ve sıfatlandırmayı yapmış, dahası insan doğası kavramının içini kolay kolay değişemeyecek bir şekilde doldurmuştur. İnsan doğasına yönelik bu belirlenme, öylesine belirleyici olmuştur ki, belki de insanoğlu için açık bir şekilde görülememektedir. Her şeyden önce özünü antikiteden alan bu metafiziksel paradigma, doğayı, insanı, toplumu, tarihi ve bir bütün olarak sosyal ve fiziksel gerçekliği inşa etmiştir. Başta Platoncu ontolojik perspektifi kendine temel alan bu paradigma, Platon'un duyulur ve düşünülür dünya ayrımı söylemini daha da güçlendirmiştir. Yaşam ya da daha trajik bir ifade ile *varlık*, her şeyini etkileyen bir bölünmeye maruz kalmış ve “düşünülür” ve “değişmez, hep aynı” olanın kesin egemenliği altına girerek cisimsel/bedensel yanından koparılmıştır. Bundan sonra artık idenin, zihinsel ya da kavramsal olanın egemenliğinde tinsel bir kurgusal dünya yaratılmıştır. Her şeyin temeli, bu değişmeyen ve hep aynı kalan ontolojik kökenden gelmektedir. Bu şekilde oluşturulan metafiziksel doğa söylemi, bir şeyin doğasını da ifade eden söylemi üretmektedir.

<sup>4</sup>R.G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi Yayınları, 1999, s.97.

<sup>5</sup>Collingwood, a.g.e., s.97.

<sup>6</sup>Collingwood, a.g.e., s. 97.

Ortaçağ'ın insan doğası paradigması, bir yönüyle Aristotelesçi ve Platoncu düşünselliği devam ettirirken bir yönüyle de çok farklı noktalara ulaşmaktadır. Ortaçağ'da insan doğası, onun doğasının Tanrı ile ilişkisinin açık bir temsili olarak karşımıza çıkar. Augustinus'a göre "hakikat ve Tanrı aynı şeydir" ve insan, bir "ara varlık" olarak Tanrı ile cisimler ya da şeyler dünyası arasında yer almaktadır.<sup>7</sup> Bu bakış açısı, insan doğasına ve varlığına hiyerarşik bir anlam yükler. İnsanın bu dünyadaki yeri ve konumu, artık bu hiyerarşik ve aşkın göstergelere bağlıdır. Ortaçağ'da ve Augustinus'ta insanı insan kılan doğa, onun bu "ruh"a sahip olmasıdır ve bu niteliği ile insan varlığı, ikiye ayrılan bir varlık göstererek, dünyadaki ontolojik konumunu edinir.<sup>8</sup> Öyleyse *insan doğası* da hep ruh denilen ve kaynağı tam olarak bilinmeyen bir yetiye göndermede bulunur. Ortaçağ'da insan doğası denildiğinde akla gelen en belirgin kavram, "ruh" olmuştur ve "beden" ise ruhun altında kendisine bir yer edinmektedir. İnsan varlığının iki yönü olduğunu öne süren bu anlayış, hiyerarşik bir doğa ortaya koymaktadır. Bu, cisimsel ya da bedensel yönün olumsuzlandığı ve insana yönelik trajik bir ayrımın başladığı bir insan doğası tasarımıdır. İnsanın bu ikili/düalist karakteri, onu hem bir doğa nedenselliğinde hem de değişmeyen idelerin alanı olarak ayrı bir yerde konumlandırır. İkili olan bu insan doğası bakış açısı, Modern Çağ'da Kartezyen bir adla anılır. Descartes'ın töz anlayışı, bu düalist bakış açısının bir devamıdır. Ruhsal ve bedensel töz olarak ikiye ayrılan insan doğası, bir yönüyle mekanik yasalara bağlıyken bir yönüyle *özgür bir iradeye* bağımlı kılınır. İşte Descartes'a göre, insanın doğası, bu ikili ilişkiden başka bir şey değildir ve bu insan doğası tasarımı, modernizmin *özne, toplumsal birey* tanımlamalarının da temsildir.

*Aydınlanma* hareketinin ön plana çıktığı ve insan zihninin nasıl bildiğini ya da neleri bilip neleri bilemeyeceğini inceleyen bir dönemde epistemologlar, teorisyenler ve düşünürler, belki de farkında olmadan ruh-beden ayrımı söylemini pekiştirmişlerdir. İnsanın bilme etkinliğine vurgu yapılan bu dönem boyunca zihin bedensel etkinlikten yüksekte tutulmuş ve bir Akıl Çağı oluşturularak *insan kavramı* bu akıl paradigması içerisinde düşünülmüştür. Modernizm, insan ve toplumlar üzerinde *Aklın hakimiyeti* üzerine kurulu bir yaşam pratikleri bütünüdür.

19. ve 20. yy'ların insanlığı getirdiği nokta, aslında bütün olarak insanlığın her yönüyle geçmişinin sorgulanmasıdır. Savaşlar, felaketler, sosyal ve siyasal bunalımlar, insan doğasının yeniden sorgulanmasını ve oluşturulmasını zorunlu kılmıştır. O zamana kadar kabul edilen değerler gözden geçirilmeli ve onları yaratan yapılar açığa çıkarılmalıdır. Modernizm kavramları, terimleri, yaşam pratikleri bütün olarak ele alındığında insanlığa olumlu sonuçlar getirmemiştir. Öyleyse, modernizmin "insan"ı düşünme biçimi ve ideali de doğru değildir. Nietzsche'ye göre, insanlık bu çağ boyunca bir çöküş ve yozlaşma sürecine girmiştir. Aşkın göstergelerin, tözsel ve özsel dayanakların, hiyerarşik, temsili, indirgenebilir düşünmenin egemenliğinde

<sup>7</sup> Hamdi Bravo, "Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri", [http://sablun.sdu.edu.tr/dergi/sosbilder/dosyalar/15/15\\_6.pdf](http://sablun.sdu.edu.tr/dergi/sosbilder/dosyalar/15/15_6.pdf), (Erişim Tarihi: 20.10.2014), s. 113 ve 116.

<sup>8</sup> Bravo, a.g.e., s. 117.

büyüyen modern çağın göstergeleri Nietzsche'ye göre terk edilmelidir. Nietzsche'nin *perspektivist* bakış açısında, artık kolay kolay yakalanamayan ve indirgenip kavranamayan bir dünyanın kapıları aralanmaktadır. Nietzsche'den ilham alan postmodern teorisyenler için de artık "olgular" değil "yorumlar" bulunur.<sup>9</sup> Doğa, tek bir bakış açısından anlaşılabilir bir yapıda değildir ve insan doğası da özsel ya da tözsel temellerle açıklanabilecek bir düzlemde olamaz. Bu belirsizlik, temelde olumsuzlamadan çok olumlamaya dönüştürülebilir. Çünkü bu belirsizlik psikolojisi, insana eleştirel bir tutum takındırarak, doğa tasarımı ve insan doğası tasarımı yeniden düşünmeye itebilir. Nietzsche'nin en büyük farkındalığı, belki de tinsel ya da ruhsal olanın karşısında bedensel olanın önemini vurgulamasıdır. İnsan, kendini hiç ayak uyduramadığı ve uyum sağlayamadığı bir metafiziksel, tinsel alan içinde hapsedilmiş bulmuştur. Nietzsche, *bedeni* ve onun getirdiklerini yüceltir, onun konumunu ruh karşısında yeniden düşünmeye sevk etmektedir. Nihayetinde Nietzsche, *tarihsel sorunu* teşhis etmiştir. İşte bu temel söylemler çerçevesinde ve gelinen noktada sorunun doğaya ve insana bakış açısındaki hatalı yaklaşımda olduğu görülmektedir. İçinde yaşadığı yaşam alanından soyutlanıp izole olan insan, kendini kurgulanmış ve bir kültür örüntüsü tarafından kodlanmış halde bulur. Buna göre, günümüzün eleştirel atmosferinde, insan doğası, insanın içinde yaşadığı somut gerçeklikte ve bu gerçekliğe bağlı değerlerle düşünülmelidir.

Toplum felsefesinin temel problemlerinin "insan doğası" kavramına dayandığını anlıyoruz. İnsan doğası kavramının özünün ise bir "doğa tasarımı"nda yattığını ve ondan üretildiğini kavriyoruz. O halde toplumsallığın temelinin de bu doğa tasarımı ve insan doğası ekseninde düşünülmesi gerektiğini zorunlu olarak çıkarıyoruz. Toplum felsefesinin incelemesinin ana soruşturması, toplumsallığın kaynağının ne olduğuna yönelik ontolojik sorudur. Toplumsallığın özünü incelemek, zorunlu olarak insanın doğasına yönelik tezler ortaya koymayı gerektirir. Düşünürler, bu soruya verdikleri cevaplarda, insan doğasını hesaba kattıkları bir "doğa durumu"ndan bahsetmektedir. Bu tasarım, insanın hiçbir kurgusal oluşuma girmediği, saf ve özü ne ise onu yansıtan ve de dışsal bir sosyal ya da toplumsal ilişkiye girmeden önceki durumlarını betimlemek için kullanılır. Toplum felsefesinin bu kavramı ya da tasarımı kullanmasının temel nedeni, özünde bir *başlangıç noktası* belirleme isteğidir. Bir doğa durumu tasarlamak, bu doğaya özgü bir insan doğası tasarlamaktır. O halde, yapılması gereken, doğa tasarımının kendisinin ortaya konulması ve eleştirilmesidir.

### **Doğa ve Doğa Durumu Söylemlerinin Toplumsal Teoriler Üzerindeki Olumsuz Etkileri**

Aristoteles, insanı "akıl sahibi bir hayvan" olarak betimlemişti. Onun bu ifadesi, temelde doğanın insana verdiği bir ilkeyi ifade etmektedir. Bu ilke,

<sup>9</sup>Kasım Küçükakp, "Modern Epistemolojik Kriz ve Postmodern Epistemoloji", *Bilimname II*, 2003/2, s. 85-95, s.85.

insanın mahiyetini ortaya koyan onun *doğal* özüdür. İnsanın bu niteliği, onun doğası hakkında birtakım özellikleri de belirtir. Aristoteles'e göre, insan varlığı doğa tarafından ve doğal olarak *toplumsal* ya da *politik/siyasal* bir varlıktır.<sup>10</sup> Onun bu politikliği, yapay bir tasavvur olarak kabul edilemez. Öyleyse insan varlığının toplumsal ve sivil durumu, ona doğa tarafından zorunlu olarak kazandırılmış bir eğilimdir. Demek ki Aristoteles'e göre insanın doğa durumu ve sivil ya da politik durumu arasında katı bir ayrım bulunamaz. İnsan varlığı doğal olarak politik ve toplumsaldır. Toplumsallık onun için, doğasından ayrı ve özünden farklı bir nitelik değildir. Politik ve sosyal olmak doğa durumundan ayrı bir şey değildir. İşte bu önemli noktada, Aristoteles'in modern düşünürlerden ayrı yönü açığa çıkmaktadır. Antikiteden modern çağa kadar toplum teorileri, Aristoteles'in bakış açısından ayrılmışlardır. Bu ayrılık şüphesiz, zaman içindeki paradigmalardan da değişimini ifade eder. Modern çağ ile birlikte rasyonel eğilimlerin sonucunda, insan varlığı artık ikili ve kutuplu bir yapıya bürünmektedir. Modern çağ ile gelenen noktada, insan varlığı "doğal" ve "yapay" bir düalist nitelikte anlaşılmaya çalışılacaktır ve insanın politik yönü, onun yapay kısmına karşılık gelmektedir. O halde, ortada insana yönelik kurgusal bir nitelik yükleme açığa çıkar. Buna göre, modern düşünürler ve onların doğa ve toplum durumu arasında çizdiği ayrım, yapay bir ayrım olarak insan varlıklarının doğal olarak sosyal ve politik olmadıklarını öne sürer.<sup>11</sup> Aristoteles'in aksine modern zamanın düşünürleri, doğa durumu tasarımlarında insanın toplum durumundan çok farklı bir yapıda olduğunu ve toplumsallığın insan doğasına *dışsal* olduğunu ima etmektedirler. Hobbes, Locke ve Rousseau, içlerinde farklı noktalar barındırsa da ortak olarak insan ile onun toplumsallığı ve toplumsal durumu arasında bir mesafe bırakmışlardır.

Hobbes, insan doğasını doğanın genel niteliğine bağlı olarak düşünmektedir. Ona göre Devlet olmadığı zaman herkes birbiriyle düşmandır ve savaş halindedir.<sup>12</sup> O halde ona göre doğa durumu, kaosu ifade eden kaotik bir atmosferdir. Bir savaş halini betimleyen doğa durumunda insan varlığı sürekli varlığını korumak ve savunmak için çaba sarf eder. Bu çaba, onun doğasının özüdür. İnsan varlığının varlığını sakınma mücadelesi, doğa durumunun bir niteliğidir. Kaotik doğa durumunda insanın doğası itibariyle bir kavga psikolojisi gösterdiği görülmektedir. Bu kavga, insanın doğasından ve insanın doğasının bağlı olduğu doğa durumundan zorunlu olarak çıkmaktadır. O halde Hobbes'a göre "insan doğasında üç temel kavga nedeni buluyoruz. Birincisi, rekabet; ikincisi güvensizlik; üçüncüsü de şan ve şeref".<sup>13</sup> İnsan doğasının tanımlandığı bu üç kavram içerisinde belirlenen insanın doğası, insanı bencil ya da egoist bir tarzda düşünmektedir. İnsan doğasının bu açıdan düşünülmesi, doğa durumunun da herkesin ve her şeyin de bencil ve ben-merkezli düşünülmesine yol açmaktadır. İnsan, içine düştüğü bu yaşam alanında ontolojik olarak yalnızdır ve varoluşsal olarak

<sup>10</sup> Fukuyama, "The State of Nature", s. 26.

<sup>11</sup>Fukuyama, a.g.e., s. 26.

<sup>12</sup>Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, YKY, 2001, s. 94.

<sup>13</sup>Hobbes, *Leviathan*, s.94.

“yalnız” bir şekilde kurgulanmıştır. Hobbes'un bu bakış açısı ile modernizmin öznesi arasında bir ilişki bulunur. Modern özne, ontolojik ve epistemolojik olarak dış dünyadan ayrı bir gerçekliğe sahip olduğunu düşünür. Dış dünya ve iç dünya arasındaki bu ayrım, özne ve nesne arasındaki ilişkiyi de belirler. Modern çağın tartışması, modernizmin nasıl olur da özne ve nesneyi birbirinden ayırabildiği ve öznenin nesneyi nasıl da kendinden kopararak nesne edinerek, nesneye aşkın bir şekilde bakabildiğiydi. Öyleyse, modernizm, özneye doğanın dışında ve ondan ayrı bir içsel gerçeklik imkanı sunmaktadır. İnsanın doğa nedenselliğinin dışında hareket etmesi, onun doğa durumundan çıkıp toplum durumuna kavuşmasının imkanınıdır. Hobbes'a göre, doğa durumu, doğal hakkı doğurur. “Doğal hak, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve akli ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür.”<sup>14</sup> Demek ki, doğal hak doğa durumunun zorunlu bir sonucudur, onun bir yansımasıdır. Doğa durumu bir kaotik atmosfer doğuruyorsa ve bu durumda herkes herkesle savaş halinde ise ölüm korkusu herkesi etkisi altında tutuyorsa yapılması gereken bir *sözleşmeye* (pactum) gitmektir. Sözleşme, herkesin karşılıklı haklarının devredilmesidir.<sup>15</sup> Bundan çıkan sonuca göre, Hobbes'da toplum ya da sivil durum, bir kurgudur ve doğa durumu ve de toplum durumu arasında büyük ve katı bir ayrım bulunmaktadır. Dahası Hobbes'a göre, toplumsallık dışsal bir niteliği göstermektedir. Bu dışsal etki ile sosyalleşen insanın doğasında toplumsallık içgüdüğü yoktur. Hobbes ile birlikte doğa durumu ve toplum durumu arasındaki ayrım kesin olarak çizilmiştir olur.

Modern düşüncenin yapıtaşlarından birisi olan Locke, tıpkı Hobbes gibi bir doğa durumu ve toplum durumu ayrımına gitmektedir. Locke, siyasal iktidarın ve politikanın kökeninin ve yapısının anlaşılabilmesi için siyasal iktidarın doğru biçimde anlaşılabilmesi için “insanların doğal olarak ne durumda olduklarını” bilmemiz gerektiğini ifade eder.<sup>16</sup> O halde Locke'a göre, insanların bir sivil durumdan önce doğal olarak ontolojik bir “doğal” yapıları vardır. Toplum durumunu anlayabilmenin yolu, insanın doğal durumundaki niteliklerini anlamaktan geçmektedir. Locke'da doğa durumu, Hobbes'dan farklı olarak *ılımlı* ve *iyimser* bir atmosferi ifade etmektedir. Locke'da doğa durumu, *yetkin bir özgürlük* ve *eşitlik durumu*<sup>17</sup> olarak karşımıza çıkmaktadır. Hobbes ve Locke arasındaki doğa durumu bağlamındaki farklılık, onların doğa durumuna verdiği anlamdan geçmektedir. Locke'a göre, insan varlığı kendini doğa durumunda bulur ve varoluş içerisinde, doğa durumundan bir “akıl” yetisi kazanır. Bu yeti, “insanoğluna, herkesin eşit ve bağımsız olmasından dolayı hiç kimsenin diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da sahiplenmelerine zarar

<sup>14</sup>Hobbes, a.g.e., s.96.

<sup>15</sup>Hobbes, a.g.e., s.99.

<sup>16</sup>John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Ebabel Yayınları, 2012, s. 9.

<sup>17</sup>Locke, a.g.e, s. 9.

vermemesi gerektiğini öğretir.”<sup>18</sup> O halde Locke'a göre herkes doğal olarak özgürdür ve bu özgürlüğü, onun “liberal” doğasını ima eder. Doğanın bu olumlayıcı ve kurucu düzeni, insanlar açısından olumlayıcı bir yaşam düzenini de simgeler. O halde Locke'a göre bir sözleşmeye gidilmesi ve bir sivil duruma geçilmesinin nedeni, insanların farklı özgürlükleri ve çıkarlarının bulunmasının zorunlu bir sonucudur. Herkes ortak aklını kullanamaz ve insanların tamamı, aklın gerektirdiği şekilde hareket edemeyecektir. Demek ki, insanların bir sözleşme sonucunda haklarını devretmeleri ve bazı özgürlüklerinden feragat etmeleri gerekecektir. İşte doğa durumu ve toplum durumu arasındaki ilişki budur. Locke'da da Hobbes'da olduğu gibi bir doğa durumu ve toplum durumu ayrımı ve bu ayrımın kökeninde bulunan insan öznesinin “bireyci” niteliği bulunmaktadır. Locke'taki liberal bakış açısı, insanı tamamen bireyci bir karakterde sunar. Locke'taki ortak akıl kavramı, doğa durumunda insanın başka insanların yaşam haklarına ve özgürlüklerine saygıyı ifade etse de “sosyallik” ya da toplumsallık anlamında vurgulu değildir. İnsan, doğa durumunda yine bireyci ve kolektiflikten ayrı düşünülmüştür. Sosyallik, insana dışsaldır, kurgudur ve toplumsallık onun için bir yapay durumu ortaya koyar. Tıpkı Locke gibi Rousseau da insanın doğa durumunda özgür bir varlık olduğunu savunmaktadır ve onun özgürlüğü, kısıtlanmış ve engellenmiş bir durumdadır.<sup>19</sup> Hobbes ve Locke gibi doğa durumu ve toplum durumu ayrımına giden Rousseau'ya göre “toplum düzeni kutsal bir haktır ve tüm öteki hakların temelidir; bununla birlikte bu hakkın kökeni doğa değildir, sözleşmelere dayanır bu hak.”<sup>20</sup> O halde, Rousseau için toplum düzeni kurgusal bir niteliktedir. Bu düzenin dayanağı, doğal olan doğa durumu olamaz. Bundan çıkan sonuca göre, sözleşme (pactum) Rousseau için kilit bir kavram haline gelir ve böylece doğa durumu ve toplum durumu arasındaki kurgusal ayrım onun için de devam eder. Rousseau'ya göre meşru otoritenin kaynağı sözleşmedir ve bu sözleşmede herkes bir bütün olarak gücünü birleştirerek, varlığını genel bir iradeye teslim eder.<sup>21</sup> Bu teslimiyet, insanın doğa durumunda sahip olduğu doğal hakkının getirdiklerinin bir teslimiyetidir. Hobbes ve Locke gibi Rousseau için de doğa durumu ve toplum durumu arasında kesin bir ayrım bulunur. Rousseau'ya göre toplumsal durumda insan, doğa durumunda sahip olduğu pek çok özelliğini kaybeder. “İnsanın toplum sözleşmesiyle yitirdiği şey doğal özgürlüğü ve isteyip de ulaşabileceği şeyler üstündeki sınırsız hakkıdır; kazandığı şeyse sivil özgürlük ve elindeki her şeye gerçekten sahip olmasıdır.”<sup>22</sup> O halde meşru otorite, insana sahip olduklarını veren tek kaynaktır. Sözleşme, insanı toplumsal bir varlık haline dönüştürür. Rousseau'ya göre doğa durumundaki insanla toplum durumundaki insan aynı insan değildir. Toplum durumunda insan, içgüdünün yerine ahlakın kılavuzluğunda hareket eder ve toplum

<sup>18</sup>Locke, a.g.e, s. 11.

<sup>19</sup>J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, çev. İsmail Yerguz, Say yayınları, 2012, s. 57.

<sup>20</sup>Rousseau, a.g.e, s. 57.

<sup>21</sup>Rousseau, a.g.e. s. 61 ve 68.

<sup>22</sup>Rousseau, a.g.e, s. 72.



durumundaki insan kendini zihinsel olarak geliştiren, akıl sahibi bir varlık olarak gelişme gösterir. O halde Rousseau için de toplum durumu, yapay bir unsurdur ve insan varlığı, içgüdüsel olarak toplumsal değildir.<sup>23</sup>

Doğa durumu ve toplum durumu arasındaki ayrım, modern dünyanın bakış açısının da bir göstergesidir. Modernizmin insana ve onun kurum, kuruluş ve kavramlarına bakış açısı, bu politik ayırmda da kendini göstermektedir. Hobbes, Locke ve Rousseau, “aşkın” bir sözleşme fikri ile toplumsallaşmayı insan varlığından ayrı bir özellik olarak betimlemişlerdir. Sözleşmenin insana dışsal olması, toplumsal olmanın da ona dışsal olması anlamına gelir. Kısaca insanın özünde toplumsallık yoktur. Söz konusu teorisyenlerin doğa ve buna bağlı doğa durumu ayrımlarındaki hatalı bakış açısı, sonuçta, hatalı bir insan doğası ve toplum durumu görüşü ortaya çıkarmıştır. Geçmişten itibaren hüküm süren anlayış, insanı ve onun doğasını yanlış anlamının bir sonucudur. İnsanın doğasının hatalı bir şekilde düşünülmesi, hatalı bir toplum ve politika argümanı üretmektedir. Fukuyama'nın ifade ettiği gibi, doğa durumunu tartışmak, modern düşünürlerin bir aracı ya da metaforudur ve doğa durumu sayesinde insan ürünlerinin hiyerarşik kuruluşu gösterilmek istenmektedir.<sup>24</sup> O halde doğa durumu, bir malzeme, kullanılan bir araçtır ya da kurgusal bir başlangıç noktasıdır. Bu ilk temelin kurulması, düşünürlerin toplum ve siyaset argümanlarına yönelik tezlerini oluşturmayı sağlayacaktır. Fukuyama'nın önemle vurguladığı nokta, Aristoteles'ten farklı olarak modern düşünürlerin insan varlıklarını “doğal olarak” toplumsal ve sosyal bir varlık olarak düşünmemeleridir ve modern düşünürlere göre, toplum kurgusal ya da yapay olarak bir beceri ya da hileyi (artifice) ifade eder ve de insanlar, bu yapı içinde kendi başlarına başaramadıklarını başarmaktadırlar.<sup>25</sup> Fukuyama'nın modern düşünürler için vardığı yegane çıkarım, bu düşünürlerin insanı sosyal bir varlık olarak düşünmedikleri, toplumun doğal olmadığı ve bu sonuca varmalarını sağlayan neden olarak bireylerin son derece “izole edilmiş” bir şekilde tasarlanmasıdır.<sup>26</sup> İşte bu temel noktada, modern düşünürlerin birey ve özne tasarımlarının hatalı sonucu açığa çıkar. Birey ya da özne, dış dünyadan izole olarak katı bir bireysellikte düşünülmektedir. Bu bireysellikte toplumsallık yoktur ve toplumsallık, insana ya da bireylere dışsal ve yapay olarak düşünülmektedir. Modern düşünürlerin ve onların tasarımlarının Aristoteles'in bakış açısından tamamen ayrıldıklarını ve Aristoteles'in insan varlığını doğal olarak sosyal bulmasına katılmadıklarını anlıyoruz. Şüphesiz bu, modernizmin bir paradigmasını da gözler önüne serer. Özne- nesne ayrımının ve insan varlığının doğal olarak “asosyal” ve yalnız olarak tasarlanmasının temelinde bu paradigmanın teşhis edilmesi gerekir. Fukuyama'ya göre sosyal birlikteliğin ve beraberliğin temelinde modern düşünürler, bilinçli ve rasyonel kararların tesirini görmektedir ve tartışılması gereken temel nokta, insanların gerçekten de tarihsel ve antropolojik olarak sosyal olmayan

<sup>23</sup>Rousseau, a.g.e, s. 71 ve 72.

<sup>24</sup>Fukuyama, “The State of Nature”, s. 26.

<sup>25</sup>Fukuyama, a.g.e, s. 26.

<sup>26</sup>Fukuyama, a.g.e, s. 29.

dönemler geçirip geçirmediğidir.<sup>27</sup> Modern düşünürler, insanın toplumsal hale gelmesini “bilinçli bir tercih” olarak yansıtarak, insanın sosyalliği ve doğal hali arasında kapanmayacak bir uçurum oluşturmuşlardır. İşte burada biyoloji devreye girer ve insanlığa bu zamana kadar kabul ettikleri yargıları ve önermeleri sorgulatır. Biyoloji ve yaşam bilimleri, modern düşünürlerin tezlerini çürütmektedir.

### Biyoloji ve Toplumsallığın Ontolojisi

Toplum ve siyaset felsefesinin hatalı yaklaşımı, belki de önermelerini kurarken biyolojik referanslara yeterince dayanmamasıdır. Şüphesiz bu yaklaşımı besleyen unsurlardan birisi, insanın ruh ve beden ikiliğinde, zihinsel ve bedensel niteliklerinin tamamen ayrıldığı, kurgusal bir tarzda düşünülmesidir. Düşünce tarihi, zihni bedenden öyle ayırmıştır ki, insanın sosyalliğini tamamen bilinmeyen bir zihin kategorisine oturtmuştur. Öyleyse insan varlığını ve onun sosyal doğasını anlayabilmek için onu doğru bir şekilde düşünmek gerekir. İnsanın sosyal boyutu, zihni ve bedeniyle beraber düşünülmelidir. Bu noktada biyolojinin ve yaşam bilimlerinin insanın sosyalliğini ya da toplumsallığını anlamanın yegane yolu olduğu ortaya çıkar.

Darwin, yeni yüzyılda biyoloji bilimini önemli bir yere oturtmuştu. Onun bu etkisi, sadece doğa ve yaşam bilimleri için değil, insan ve toplum bilimleri için de büyük olmuştur. Darwin'den sonra insanın doğasının anlaşılması konusunda ciddi bir paradigma değişimi olacaktır. İnsan varlığının gelişimi, evrimi ve değişimini biyolojinin egemenliğinde soruşturmak ve incelemek, önceden kabul edilen dogmaları geçersiz kılacaktır. İnsanlık, modernizmin ve onun getirdiği metafizik, etik, hümanist ve politik beklentilerden şüpheye düşmektedir. Her şeyden önce insanlığa ve onun tarihine yüklediğimiz Hegelci teleolojik/erekbilimsel yaklaşım sorgulanır olmuştur. Artık bir amaca yönelik *ülkusal* hareket yerine, raslantısal olarak değişim gösteren bir evrimsel paradigma açığa çıkmaktadır. Doğa ve onun unsurları, kendi halinde ve her ne ise o olarak anlaşılmaya çalışılmakta ve insanın da bu doğanın zorunlu bir parçası olduğu önermesi vurgulanmaktadır. Doğanın ayrılmaz parçası olarak insan varlığı sürekli değişir, oluş halindedir ve dışsal şeylerin etkisinde evrimleşir.

Darwin'in evrimsel biyolojisinde, insan varlığı hiç de geleneksel öğretilerin vurguladığı gibi “mükemmel” bir varlık değildir. İnsanın sürekli bir evrim halinde bulunması, onu “izole” bir varlık ve tinsel özne olmaktan çıkarıp biyolojik bir oluş konumuna sokar. “Mükemmel” olamayan insan varlığı, içine düştüğü ontolojik yaşam alanında, sürekli başka şeylerin tesiri altında düşünmeye, kavramaya, hayatta kalmaya, kendini geliştirmeye çabalamaktadır. Öyleyse, insanın toplumsallığının ya da sosyalliğinin soruşturulması için Darwin'e kayıtsız kalınmaz. Darwin, önceden kurulmuş *mükemmel oluşumlara* büyük bir eleştirel yaklaşım getirmektedir. Darwin'in bu doğal teoloji eleştirisi, Mayr'ın ifade ettiği gibi üç ana başlıkta kendini

<sup>27</sup>Fukuyama, a.g.e s. 30.

göstermektedir: “Öncelikle, dünya sabit değildi, *evrim geçiriyordu*. İkincisi, yeni türler özellikle yaratılmış değillerdi, ortak atalardan türemişlerdi ve üçüncüsü her türün uyumu sürekli doğal seçim süreci tarafından düzenleniyordu.”<sup>28</sup> Öyleyse her şeyi olduğu gibi insan doğası kavramını da bu yeni biyolojik, ontolojik paradigmanın belirlemesi gerekiyordu.

Darwin'e göre, doğa kavramı, doğa durumu kavramı ve ona bağlı insan doğası kavramı, biyolojinin kendisi olmaktadır. O halde onun açısından toplum ve siyaset felsefesinin ontolojik ve epistemolojik dayanağı, Darwin'in evrimsel biyolojisidir, kısaca biyolojidir. Ona göre, toplumsallık ya da sosyallık, biyolojidir, biyolojinin kendisidir. Bu noktada Darwin'in tezlerinin insanlık üzerindeki etkisini tek bir biçimde anlamının da olanaksızlığı açığa çıkmaktadır. Bu tezler, insanın kendisine ve dış dünyasına bakış açısını derinden etkilemiştir. Darwin'in evrim kuramı ve evrimsel biyolojisi, “duyguları, ruhsal hastalıkların kalıtsallığını ve nedenlerini, dil olgusunu ve dilin bireyler/topluluklarca kullanımını, etik meseleleri, bilginin aktarımı ve zihinsel/sosyal kodlanması, paylaşımı gibi pek çok insani mekanizmayı da açıklar.”<sup>29</sup> Öyleyse, Darwin'in biyolojik teorileri, taşıdığı pek çok tez, argüman ve teorik yaklaşımla kapsamlı bir dünya görüşüne neden olmaktadır.

Teorik iddialar, pek çok ideolojik ve politik sonuçlar doğurmuştur. Bu ideolojik yaklaşımlar, her ne kadar Darwin'in biyolojik tezlerine dayandığını iddia etse de Darwin'in belli bir ideolojik biyolojik yaklaşım ortaya koyduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Adı “sosyal darwinizm” olan disiplin, belirli bir dönemde oldukça etkili olmuş, insana ve toplumlara bakış açısında etkin bir paradigma sunmuştur. Fakat bu tür yaklaşımlar, Darwin'in asıl önemi olan “biyolojinin önemi”ni vurgulamasını gölgede bırakmış gibi görünmektedir. Fukuyama'nın vurguladığı şekliyle, Darwinci bakış açısının egemen olduğu dönemde bu yaklaşıma tepki olarak sosyal-inşacı bir bakış açısı doğmuştur. Sosyal inşacı bakış açısı, Durkheim'in görüşlerini kendine temel alarak, “sosyal olguların yalnızca önceki sosyal olgular tarafından” açıklanabileceğini ve “biyolojik sebepler tarafından” açıklanamayacağını ifade etmektedir.<sup>30</sup> Bu doktrin, belki de sosyal bilimlerin ve teorilerin biyolojik göstergelerden uzaklaşmasını sağlamıştır. Öyleyse Darwin'i anlamak için ideolojik bakış açısından kurtulmak ve biyolojik olanın göstergelerine bakmak gerekir.

Darwin, çeşitli incelemeleri sonucunda, insanlar ve çeşitli gruplardaki hayvanlar arasında çok sayıda ortaklık bulunduğu sonucuna varır. Zihinsel yetenekler, aynı duylulara sahip olma, zevk, acı, mutluluk ve mutsuzluk gibi ortak duygular, insanların üst memelilerin ve alt hayvanların ortak olarak sahip olduğu özelliklerdir (örneğin; kediler, köpekler, böcekler

<sup>28</sup> Ernst Mayr, “Darwinciliğin Felsefi Temelleri”, çev. Şeyda Öztürk, *Darwin Devrimi: Evrim, Cogito Düşünce Dergisi* YKY, 2009, Sayı: 60- 61, s. 203.

<sup>29</sup> Güncel Önkal, “Darwin'in Metafizik Düşmanı: Zeki Tasarım”, *Darwin Devrimi: Evrim, Cogito Düşünce Dergisi*, YKY, 2009, Sayı: 60- 61, s. 235.

<sup>30</sup> Fukuyama, Francis, *Women and the Evolution of World Politics, Foreign Affairs*, Vol. 77, No. 5 (Sep. - Oct.), Published by: Council on Foreign Relations, pp. 24-40. , 1998, s.28.

ve karıncaların oyun oynaması gibi).<sup>31</sup> Darwin'in burada üzerinde durduğu nokta, insanlar ve çeşitli hayvanlar arasında gördüğümüz kesin ayrımların geçersizliğidir. Çeşitli hayvanlar da insanlar gibi temel bazı zihinsel yetilere sahiplerdir. Bellek, hatırlama, anımsama gibi zihinsel faaliyetler hayvanlar için de -köpeklerin düş görmesi gibi- söz konusudur.<sup>32</sup> Darwin'in bütün çabası, insana özgü olarak tasarladığımız özelliklerin hayvanlarda da olduğunu göstermektir. Öyleyse, yaşam sadece insan için var değildir. Biyoloji, insana kazandırdığı nitelikleri hayvanlara ve başka canlılara da kazandırmaktadır. Bu bakış açısında insan merkezi konumundan çıkmış olur. Hayvanlar da insanlar gibi başta sempati olmak üzere, imgelem, şaşırma, merak, soyutlama, taklit, genel kavramlar oluşturma, güzellik duygusu, karşılıklı birbirini koruma ve dil gibi unsurlara sahiplerdir.<sup>33</sup> O halde biyoloji, her canlı için vardır ve onun etkisi ve ontolojisi bütün canlılar için hazırdır. Çünkü bütün canlılar ya da varlıklar, tek bir biyolojik düzlemin parçasıdır.

Darwin'in insan ve çeşitli hayvan grupları arasında kurduğu ilişki, onların toplumsallığı için kurduğu ilişkiyi teşhis eder. Ona göre "bütün hayvan türleri toplumsaldır." (atlar, köpekler arkadaşlarından ayrılınca mutsuz olurlar).<sup>34</sup> Bu noktada Darwin'in toplumsallığın kökeninde toplumsal içgüdüleri gördüğü sonucu çıkar. Toplumsal içgüdüler, insanda ahlaki nitelikler olarak karşımıza çıkarken hayvanlarda farklı adlar alırlar. Bu noktada Darwin'in toplumsal içgüdülerin kaynağını ve doğasını incelemesi, toplumsallığın özünü oluşturan unsurları görmek istemesinden kaynaklanır. Darwin'in toplumsallığın doğası kuramında, toplumsal içgüdü kavramı, onun pek çok kavramı ile doğrudan bağlantılıdır. Evrimsel biyolojinin önemli kavramı, doğal seçme (seleksiyon) kavramıdır ve toplumsal içgüdü kavramı, bu kavram ile birlikte düşünülmek zorundadır.

Biyolojik yaşamda, bazı türler hayatta kalırken bazı türler yok olur ve yaşam dediğimiz biyolojik evrimsel süreç, hiç bitmeyen ve sürekli oluş halinde değişime açık olan bir süreçtir. Bu erekbilimsel olmayan ilerlemenin karakteri, doğal seçme olarak tanımlanabilir. Doğal seçme, her şeyin temel dayanağıdır ve yaşamın genel hareketidir: "Doğal seçme yoluyla sürekli bir ilerleme sağlamaya yeterli bir değişkenliğin her zaman bulunmuş olduğunu söyleyebiliriz. Doğal seçmede sürekli bir ilerleme vardır ve o ancak denemeler sürecinde etkili olur".<sup>35</sup> Her şeyde olduğu gibi insanın toplumsallığında da doğal seçmenin belirleyici gücü bulunmaktadır. İnsanın ve hayvanların toplumsal nitelikleri doğal seçme ile aktarılır: "Toplumsal nitelikler insanın ataları tarafından doğal seçme sayesinde soydan geçme alışkanlığın da yardımıyla kazanılmışlardır."<sup>36</sup>

Evrimsel biyoloji, doğayı sürekli değişen ve oluş halinde olan bir karakterde düşünmektedir. Bu değişim ve dönüşüm içerisinde bulunan insan için mutlak bir başlangıç noktası ya da "Adem" örneğinde olduğu gibi

<sup>31</sup>Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, çev. Sevim Belli, Onur Yayınları, 2002, s. 101.

<sup>32</sup>Darwin, a.g.e., s. 96-138.

<sup>33</sup>Darwin, a.g.e., s. 96-206.

<sup>34</sup>Darwin, a.g.e., s. 143 ve 139-180.

<sup>35</sup>Darwin, a.g.e., s. 202.

<sup>36</sup>Darwin, a.g.e., s. 139-180.

kendinden menkul bir özne ya da birey olamaz. Demek ki Darwin için “toplumsal içgüdüler her zaman ve sürekli olarak” vardır. Buna göre toplumsallaşma, bitebilecek ya da tamamlanacak bir süreç değildir. Toplumsallaşma, sürekli olarak evrimsel biyolojinin içerisinde değişerek ve dönüşerek varlık gösterecektir. O, her an ve her zaman vardır ve de canlılar tarafından gelecek kuşaklara ve dönemlere aktarılır. Darwin'e göre hayvanlar, toplumsaldırlar ama onların toplumsallıkları, “ilk baştan” değildir. Onun toplumsallaşma teorisinde, ilk başta mutlak bir “a priori” toplumsallık bulunmamaktadır. Ona göre, insan varlığında sürekli yetiler ve dürtüler bulunur ve bunların sonucunda (birbirlerinden ayrılınca tedirgin oldular, birlikte olunca sakinleştiler ve açlık duygusu yemek yemeye yönelme gibi) yani onları toplumsal olmaya yönelten etkenler sonucunda toplumsal hale dönüştüler.<sup>37</sup> Demek ki önce toplumsallığın kazanılması gerekir, bu da deneyimle açıklanabilir. Toplumsallık öğrenilerek, deneyimin sonucunda aktarılarak kazanılmaktadır ve insan ve de hayvanlar da hala bu toplumsallık evrimini geçirmektedirler. “İnsanın ataları toplumsallaşır toplumsallaşmaz (çok eski çağlarda oldu) öykünme ilkesi ve akıl ve aynı zamanda yaşam deneyimlerinden gelen görgü artmış ve alt hayvanlarda yalnızca izlerini gördüğümüz biçimdeki zihinsel yetileri büyük ölçüde değişikliğe uğratmış olsa gerekir”.<sup>38</sup> Öyleyse, Darwin'e göre toplumsallaşma, tecrübenin, öğrenmenin ve toplumsal içgüdülerin doğal seçme yoluyla aktarılması ile oluşur ve bu oluş durumu sürekli ilerler. Toplumsallaşma deneyimi, aile içinde başlar ve onun tanımı temelde aileye yönelik sosyalliğin büyük bir genellemesi olmak durumundadır.<sup>39</sup>

Bütün bunların sonucunda, Darwin'e yönelik bir “toplumsallık ve sosyallik teorisi” ortaya koymaya çalıştık. Darwin'e göre, hayvan türleri, toplumsal varlıklardır. Onun toplumsallığın ilk başta olmadığını söylemesi, insanın “doğa durumu”nda toplumsal olmadığı anlamına gelmemektedir. Toplumsallık, eski çağlarda oluşmuş, oluşmakta ve sürekli olarak gelecek kuşaklara aktarılmaktadır. O halde Darwin'in sosyal biyolojisinin modern toplum filozoflarından ayrıldığı görülmektedir. Modern düşünürler, insanı izole olan, değişmeden kalan bir birey ya da özne şeklinde düşünmektedirler. Onların doğa durumu ve toplum durumu arasında kurdukları ayırım ilişkisi, Darwin'in argümanları tarafından desteklenmez. Darwin'in sosyal biyolojisinde insan, doğası itibarıyla toplumsaldır ve diğer insanlarla sürekli olarak ilişki halinde tasarlanmaktadır. Ona göre modern zamanda düşünülen birey kavramı yanlış olmak zorundadır. İnsan toplumsallığını içkin bir şekilde önceki nesillerden alır ve sürekli değişim ve ilerleme halinde gelecek nesillere aktarır. Demek ki Darwin açısından bir doğa ve toplum durumu ayrılığı düşünülemez. Darwin'in perspektifinden doğa durumundaki insanla toplum durumundaki insan arasında ayırım yapılamaz. Böylece Darwin için toplumsallık, “biyolojik olan” gerçekliğin kendisi olmak zorundadır ve sosyal olan, biyolojik olandır.

Günümüzün eleştirel atmosferi, insanın zorunlu ve doğal bir parçası

<sup>37</sup>Darwin, *İnsanın Türeyişi*, s. 150- 151.

<sup>38</sup>Darwin, a.g.e, s. 183.

<sup>39</sup>Darwin, a.g.e, s.151.

olduğu “doğa”dan nasıl da yabancılaşmış olduğu üzerinde durmaktadır. Gelineen noktada, modernizmin ve rasyonelleştirilmiş kültürel birikimin, doğayı ve insan doğasını tanımlamakta başarılı olamadığı ve insan ile içinde yaşadığı doğa arasındaki kurgusal ayrımın daha da büyüdüğü görülmektedir. Çağdaş düşünürlerden Fukuyama, geleneksel düşünce tarihinin ürettiği “yapay” ayrımları teşhis ederek, doğa durumu ve toplum durumu arasında çizilen ayrımın anlamsızlığını ve yanlışlığını gözler önüne sermektedir. Fukuyama’nın eleştirilerini özellikle “doğa durumu” olarak tasarladığımız kavram üzerinde yoğunlaştırdığı görülmektedir. Ona göre, modern düşünürlerin ve teorisyenlerin düşündüğü gibi bir doğa durumu hiçbir zaman olmamıştır. Modern biyoloji ve yaşam bilimleri, düşünürlerin belirttiğine karşıt bir iddia ile karşımıza çıkmaktadır. Bu disiplinlerin söylemlerine göre insan evriminde hiçbir zaman ve asla, insan varlıklarının “izole bireyler” şeklinde yaşadığı ve varlık gösterdiği bir dönem olmamıştır ve de insan türlerinin atalarının her zaman yoğun bir sosyallik içerisinde yaşadıkları, politik oldukları<sup>40</sup>, zihinsel yeteneklerinin, becerilerinin sosyal birlikteliğin çeşitli biçimlerini oluşturdukları iddia edilmektedir.<sup>41</sup> Fukuyama’nın vurguladığı şekilde, nörofizyoloji bizlere beynin de sandığımızdan çok daha fazla unsuru barındırdığını göstermektedir. “Beyin, kültürel içerikle dolmayı bekleyen Lockecu bir tabula rasa değildir.”<sup>42</sup> Öyleyse beyin, insanın toplumsallaşmasının pek çok unsurunu zaten taşımakta ve toplumsallaşmaya yönelim göstermektedir. O halde filozofların doğa tasarımları hatalıdır. İnsan varlığı, doğal olarak sosyal bir varlıktır. Yaşamın her döneminde sosyal olan insan, hiçbir zaman diğer insanlardan ayrı yaşamamıştır. Dahası Fukuyama’ya göre, insan varlıkları, sosyal ve politik yaşama “bilinçli” ve “rasyonel bir karar” sonucunda girmemektedirler ve de toplumsal birliktelik, onlara doğal olarak gelmektedir.<sup>43</sup> İşte bu nokta, Fukuyama, Darwin ve evrimsel biyolojinin modern filozoflarla ayrıldığı temel noktadır. Modern düşünürler, insan varlıklarının “sivil” bir duruma geçişlerini bilinçli bir karar olarak yansıtmaktaydılar. Oysa ki insanın toplum içerisindeki durumu, zorunlu olan ve onun doğasından çıkan bir durumdur. O halde, insanın toplum içindeki durumu, doğa ya da doğal durumundan başka bir şey, ya da doğal durumunu aşan çok “farklı” bir şey değildir.

Darwin’in de iddia ettiği gibi, insanların ve hayvanların doğalarında ortak olan ve onları sosyal yapan çeşitli yetiler bulunmaktadır. Evrimsel biyoloji, insan varlığının ve modern şempanzelerin ortak bir şempanze benzeri atadan geldiğini iddia eder.<sup>44</sup> O halde Darwin’in de destek olduğu bu görüşte, bu türler ortak yetilere ve benzer duygulara sahip olmalıdır. Modern biyologlar, birlikteliğin ve işbirliğinin temelinde iki temel kaynak bulunmaktadır. Bu iki temel kaynak, akraba seçimi ve karşılıklı fedakarlıktır.<sup>45</sup> Hobbes’un insan doğasından oldukça ayrılan bu görüşte, insanın doğasında

<sup>40</sup> Burada politiklik, yine toplumsallığa bağlı olarak düşünülmelidir.

<sup>41</sup>Fukuyama, “The State of Nature”, s. 30.

<sup>42</sup>Fukuyama,, Women and the Evolution of World Politics, s. 30.

<sup>43</sup>Fukuyama, “The State of Nature”, s. 30.

<sup>44</sup>Fukuyama, “The State of Nature”, s. 31.

<sup>45</sup>Fukuyama, a.g.e, s. 30.

çeşitli “sosyal davranış örüntüleri” bulunmaktadır. Öyleyse insanlarda bu tür davranışlar varsa diğer hayvanlarda da benzer yetiler olmak zorundadır. Demek ki, evrimsel biyoloji, insanların ve hayvan türlerinin “doğal olarak” sosyal olduklarını teşhis etmiştir. “Biyoloji, bizlere politik gelişmenin kurucu parçalarını vermektedir.”<sup>46</sup> Bu parçalar, insan varlığına ve hayvan türlerine içkindir.

İnsan varlığına yüklediğimiz ve onun, bu yaşamda sahip olduğu en büyük değerlerden biri olarak gördüğümüz niteliği olan “ahlaklı olma” niteliği de Darwinci biyolojik referanslarla açıklanabilmektedir. Doğal seleksiyon kavramının olumsuz imgesine rağmen, “Darwinizm, ahlaki duyguya sahip olmamızla bağdaşmakla kalmaz, niçin ahlak anlayışına sahip olacak biçimde evrimleştiğimizi de açıklayabilir. Ayrıca ahlak anlayışımızın sınırlarına ve zaman içinde gelişmesine de açıklama getirebilir.”<sup>47</sup> Evrimsel biyolojinin bütün parçaları ve öğeleri, adeta insan varlığını ahlaklı olmaya zorunlu olarak itmektedir. “Bir organizmayı yakın bir akrabasına yardım etmeye sevk eden gen, dolaylı yoldan akrabanın sahip olduğu kopyasına da yardım etmiş olacak, böylelikle bu gen popülasyona yayılacaktır.”<sup>48</sup>

Fukuyama, evrimsel biyolojinin izinde politik gelişmenin bir teorisini ortaya koymaya çalışır. O da tıpkı Darwin gibi insanın zihinsel yetilerinin, onun sosyalliğine katkısını gözlemler. Evrimsel biyoloji her şeyiyle bir bütün olarak insan varlıklarının akıllı olduklarını, kendi çıkarlarını düşünen yaratıklar olduklarını, saf bencilliklerinin dışında işbirliğini öğreneceklerini göstermektedir ve insan doğası, sosyalliğe yönelik kesin yollar sağlamaktadır.<sup>49</sup> Böylece Fukuyama için de biyoloji, toplumsallığın açık bir göstergesi haline gelir. Toplum ve politika felsefesinin amacı, evrimsel biyolojinin anlaşılmasıdır. Modern düşünürlerin doğa durumu ve buna bağlı insan doğası tasarımları hatalıdır. Dahası doğa durumu ile toplum durumu arasında bir ayırım yapılamaz. İnsan varlığı, doğa durumunda da sosyal bir varlıktır.

### **Bir Sonuca Doğru**

Yazımız, asıl amacı olan noktaya ulaşmış gibi görünmektedir. Amacımız her şeyden önce Fukuyama ve Darwin arasında bir özdeşlik<sup>50</sup> kurmak değil, bu iki teorisyen arasındaki temel ilişkiyi ortaya koymaktır. Bu ilişki, “biyoloji” olmaktadır. Biyoloji, bütün öğeleriyle ve parçalarıyla toplumsallığın ontolojisinin kendisi olmaktadır. O halde toplumsallığın

<sup>46</sup>Fukuyama, a.g.e., s. 45.

<sup>47</sup>Steven Pinker, “Evrimsel ve Etik”, çev. Begüm Kovulmaz, *Darwin Devrimi: Evrim, Cogito Düşünce Dergisi* YKY, 2009, Sayı: 60- 61, s. 304.

<sup>48</sup> Pinker, a.g.e, s. 302.

<sup>49</sup>Fukuyama, a.g.e., s. 43 ve ayrıca bakınız Pinker, a.g.e., s. 303.

<sup>50</sup> Darwin ve Fukuyama’nın doğaya ve yaşama ilişkin görüşlerini özdeşleştirmek mümkün değildir. Söz konusu farklılıklardan birisi, Darwin’in doğaya erekbilimsel bir nitelik yüklemekten, Fukuyama’nın doğada erekbilimsel bir “ilerleme” bulmasıdır. Yazımız özellikle bu iki teorisyen arasında özdeşlik kurmamaya, sadece bu iki teorisyeni biyolojiye verdikleri değer ve anlam bakımından ele almaya çalışmıştır.

ontolojisinin incelenmesi, evrimsel biyolojinin, yani biyolojinin incelenmesinden başka bir şey değildir. Fukuyama'nın eleştirdiği modern düşünürler, her şeyden önce oluşturdukları "doğa söylemi" ile yanlış noktalara varan bir yaklaşım sergilemektedirler. Bu yaklaşım, insanın doğasının ve yapısının "doğal" ya da "saf" niteliğine yönelik hatalı bir argüman üretmektedir. Öyleyse insanın doğasının hatalı üretimi, "doğa durumu" ve "doğa" kavramları üzerine de hatalı bir dünya görüşü ortaya koymaktadır. Bir "doğa" söylemi ortaya koymak, bir "insan doğası" ve "doğa durumu" söylemi ortaya koymakla ilişkilidir. Dahası üretilen bu kavramlar, sonradan üretilecek doğal olmayan "doğa"dan farklı bir "toplum durumu" kavramı da üretmektedir. Demek ki hatalı bir "doğa durumu" kavramı üretmek, hatalı bir "toplum durumu" kavramı üretmekle aynı anlama gelecektir. Fukuyama ve Darwin, bağlandıkları biyolojik referanslarla, bir "insan doğası" ortaya koymaktadırlar. Demek ki bu iki teorisyen için insan doğası kavramının incelenmesi ve ortaya konması, biyolojinin incelenmesinden başka bir şey değildir. Darwin, insan tekinde sürekli kazanılan ve aktarılan, ama insanda bulunan, onun doğuştan sahip olduğu *biyolojik bir insan doğası* bulmaktadır. Fukuyama'da da benzer şekilde insanın doğuştan sahip olduğu ve sonradan tarihten kazanmadığı, biyolojik olarak fiziksel bir doğamız bulunmaktadır.<sup>51</sup> İşte bu insanın biyolojik doğası, onun toplumsallığının ontolojisinin kendisidir. İnsan varlığının toplumsallığı, zaten ona *içkin* ilişkilerle kazandırılmaktadır. İnsanın toplumsallığı ve politikliği, insanın dışında ona *aşkın* şeylerde aranmamalıdır. Modern düşünürlerin sözleşme düşüncesi, olumlu bir başlangıç noktası gibi görünmekle birlikte, toplumsallığı yine de insana uzak düşünmektedir. İnsanın bir sözleşme düşüncesi ile toplum durumuna geçmesi ve sivil bir birey olması ya da bu duruma geçmiş olması kurgusal bir *insanlık miti ve ütopyası* oluşturmaktadır. Gerçekten de Fukuyama'nın belki de en önemli teşhis ettiği unsur, insanların toplum durumuna geçmelerinin temelini "bilinçli" bir tercih olarak gören sözleşme düşüncesinin biyolojik olarak eleştirilmesidir. Buna göre Darwin'in ve Fukuyama'nın tezleri doğrultusunda toplumun zorunlu olarak oluştuğu ve oluşmamasının imkansız olduğu düşüncesine varıyoruz. Her iki teorisyen, doğa durumu ve toplum durumu arasındaki ayrımı hem kısmen ortadan kaldırmakta hem de toplum ve siyaset felsefesinin dikkatini biyolojik referanslara ya da göstergelere yönlendirmektedir. Dahası bütün bu söylemler, insanın "doğal olarak" sosyal ve toplumsal olduğunu vurgulayan, Aristoteles'e de bir geri dönüşü gerektirmektedir. *Biyoloji, sosyalliği doğal olarak getirmektedir.*

<sup>51</sup> Işıl Bayar Bravo, Tarihın Sonu Fikri ve Küreselleşme, Türkiye Alim Kitapları, 2015, s. 119.



**KAYNAKÇA**

- Bayar Bravo, Işıl, *Tarihin Sonu Fikri ve Küreselleşme*, Türkiye Alim Kitapları, 2015.
- Bravo, Hamdi, *Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri*, [http://sablon.sdu.edu.tr/dergi/sosbilder/dosyalar/15/15\\_6.pdf](http://sablon.sdu.edu.tr/dergi/sosbilder/dosyalar/15/15_6.pdf). (Erişim Tarihi: 20.10.2014)
- Collingwood, R. G., *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi Yayınları, 1999.
- Darwin, Charles, *İnsanın Türeyişi*, çev. Sevim Belli, Onur Yayınları, 2002.
- Fukuyama, Francis, "The State of Nature", *The Origins of Political Order*, D&M Publishers, 2011.
- Fukuyama, Francis, "Women and the Evolution of World Politics", *Foreign Affairs*, Vol. 77, No. 5 (Sep. - Oct.), Published by: Council on Foreign Relations, 1998, pp. 24-40.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, YKY, 2001.
- Küçükcalp, Kasım, *Modern Epistemolojik Kriz ve Postmodern Epistemoloji*, Bilimname II, 2003/2.
- Locke, John, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Ebabel Yayınları, 2012.
- Marcus Aurelius Antoninus, *The Meditations of Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, (Book VIII/11), trans. by Francis Hutcheson and James Moor edited and with an introduction by James Moore and Michael Silverthorne, The collected works and Correspondence of Francis Hutcheson, by LIBERTY FUND, INC. INDIANAPOLIS, 2008.
- Mayr, Ernst, "Darwinciliğin Felsefi Temelleri", Darwin Devrimi: Evrim, çev. Şeyda Öztürk, *Cogito Düşünce Dergisi* YKY, Sayı: 60- 61 Güz-Kış, 2009.
- Önkal, Güncel, "Darwin'in Metafizik Düşmanı: Zeki Tasarım" Darwin Devrimi: Evrim, *Cogito Düşünce Dergisi* YKY, Sayı: 60- 61, Güz-Kış, 2009.
- Pinker, Steven, "Evrime ve Etik", Darwin Devrimi: Evrim, çev. Begüm Kovulmaz, *Cogito Düşünce Dergisi* YKY, Sayı: 60- 61 Güz-Kış, 2009.
- Rousseau, J, J, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, çev. İsmail Yerguz, Say yayınları, 2012.



# UYGARLIK ELEŞTİRİSİ VE TOPLUMUN TEMELİNE DAİR İKİ GÖRÜŞ: ROUSSEAU VE NIETZSCHE

Fatma ERKEK\*

## ÖZET

*Bu makalede, öncelikle Rousseau'nun ve Nietzsche'nin uygarlık eleştirisi ve siyasal toplumun temeline ilişkin olarak ileri sürdükleri görüşleri ortaya konulacak, daha sonra bu görüşler, benzerlik ve farklılıklarıyla ele alınacak ve tartışılacaktır. Rousseau ve Nietzsche, uygarlık eleştirisi bağlamında benzer düşüncelere sahip olmalarına rağmen, siyasal toplumun temeline ilişkin farklı görüşler sunmuşlardır. Rousseau, toplumun temelini toplum sözleşmesine dayandırır. Ancak Nietzsche, toplumun ya da devletin özel bir güç isteminin ürünü olduğunu söyleyerek Rousseau'nun kuramını reddeder. Ayrıca, Nietzsche için, Rousseau'nun insan eşitliği temelinde kurduğu toplum anlayışı, Hıristiyan ahlâkının bir görünümüdür. Bu nedenle, bu toplum anlayışı insanın ve toplumun ilerlemesini sağlayacak olan yaratıcı insanın ortaya çıkmasını engel olur.*

**Anahtar Kelimeler:** *Uygarlık, Ahlâk, Doğa Durumu, Toplum Sözleşmesi, Eşitlik, Özgürlük, Güç İstenci*

## (The Critique of Civilization and Two Views on the Origin of Society: Rousseau and Nietzsche)

## ABSTRACT

*In this article, firstly Rousseau's and Nietzsche's critique of civilization and their views on the origin of political society will be presented. Afterwards these views will be discussed by comparing their similarities and differences. Rousseau and Nietzsche, despite having similar thoughts in the context of the critique of civilization, they have presented different views on the origin of political society. Rousseau bases the origin of society on the social contract. However, Nietzsche rejects Rousseau's theory, saying that the state or society is the product of a particular will to power. Furthermore, for Nietzsche, Rousseau's understanding of society that he established on the basis of human equality is an appearance of Christian morality. Therefore, this understanding of society prevents the emergence of the creative man who will provide the progress of man and society.*

**Keywords:** *Civilization, Morality, State of Nature, Social Contract, Equality, Freedom, Will to Power*

---

\* Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı

### **Rousseau: Uygarlık Eleştirisi ve Toplumun Temeli**

*“İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur.”  
Jean-Jacques Rousseau*

*“İnsanın çirkinliği giysilerin çirkinliğidir.”  
Milan Kundera*

Aydınlanma Yüzyılı'nın aykırı filozofu Rousseau, insanın geçmiş çağlara oranla ilerlediğini, insanın ahlâki olarak daha iyi bir duruma geldiğini ve insanın kendi kaderine ve yaşamına yön verebileceğini iddia eden Aydınlanma düşüncesini eleştirerek, geçmişten kendi çağına kadar insanın ahlâki olarak gelişmediğini ve ilerlemediğini düşünür. Rousseau'nun bu konuda dile getirdiği görüşleri bağlamında, günümüz insanının da Rousseau'nun çağının insanından ne farklı olduğu ne de ahlâki olarak daha ileride olduğu söylenebilir. Bu nedenle, Rousseau görüşleri ile sadece kendi çağına, kendi çağının insanına ışık tutmamıştır, aynı zamanda çağımıza, çağımızın insanına da ışık tutmuştur. Dolayısıyla, Rousseau için, herşeyden önce çağının çok daha ilerisinde bir düşünür olduğu söylenebilir.

Rousseau, Yeniçağ'da Avrupa'nın ilkçağ vahşiliğine geri döndüğünü dile getirir. Peki, Rousseau neden böyle düşünmektedir? Kendi döneminden birkaç yüzyıl öncesine kadar, kendi çağının düşünürü için, insanlığın karanlık bir dönemden (Ortaçağ) geçtiği dile getirilmiştir. Oysa Rousseau için, aydınlanmış olarak kabul edilen Avrupa, karanlık olarak görülen bu dönemden daha karanlıktır ve bilgisizlik konusunda ise cehalet ile özdeşleştirilen bu dönemden daha kötü bir noktadadır.<sup>1</sup> Çünkü herşeyden önce insan kendini bilmek konusunda geçmişe oranla bir adım bile ileride değildir ve hâlâ diğer insanlara bağımlı olarak yaşamaktadır ve eylemektedir.

Yeniçağ düşüncesi, Antik Yunan dönemine ait felsefe, edebiyat ve bilim metinlerinin tercüme edilmesi ile şekillenmeye başlamıştır. Yeniçağ düşüncesi ile insanın doğayı bilme çabası, insanın doğaya hakim olma, ona hükmetme amacını taşımıştır. Bu dönemde, insanın sadece doğaya değil, aynı zamanda kendi doğasına da hükmederek, aklına dayanarak, özgür iradesi ile kendi eylemlerine yön verebileceği ve bu şekilde insanın iyi olabileceği düşünülür. Bu ise, Rousseau'ya göre, bu dönemin düşünürü için, bilim ve sanat aracılığıyla mümkündür.

Bilimler ve sanatlar, Rousseau için, hükümet ve yasalar kadar insan yaşamı üzerinde egemen olmasalar da insan yaşamı üzerinde onlardan daha güçlü ve etkilidirler. Çünkü Rousseau için, bilimler ve sanatlar, insanların nasıl yaşaması gerektiği konusunda yönlendirici ve belli bir yaşam tarzını insana dayatmak konusunda etkilidirler. Bilimler ve sanatlar, çoğu zaman sanki bizim kendi istencimizle seçtiğimiz bir yaşama biçimini

<sup>1</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, Ocak 2009, s.7

egemen konumda olan devlete ya da ideolojiye uygun olarak bize sunarlar. Rousseau bu konuda şöyle der:

“...bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür. Onlara kölelik hayatını sevdirebilir; onları uygar milletler dediğimiz topluluklar durumuna sokar.”<sup>2</sup>

Peki neden Rousseau böyle düşünmektedir? Rousseau'ya göre iktidarları, kral tahtlarını güçlendiren, onların varlığını devam ettirmesini sağlayan ve insanı köleliğe mahkum eden, insana özgürlükten uzak bir yaşamı benimseten bilimler ve sanatlar olmuştur. Çünkü, bilimler ve sanatlar, insanlara, insanların kendi varlıklarına zarar veremeyecek, varlıklarının devamını sağlayan bir yaşam biçimi (görünmez bir biçimde) dayatmışlardır ve insan yaşamına ilişkin tüm özgünlüklerin, farklılığın ve biricikliğin ortadan kalkmasına neden olmuşlardır. Böylece, bilimler ve sanatlar aracılığıyla insanlar aynılaştırılmışlardır.

Uygarlık, Rousseau için, bizi gerçek doğamızdan uzaklaştırmıştır ve gerçek doğamızın yerini alacak yapay bir ikinci doğa yaratmıştır. Çünkü, özgür irademize göre yaşadığımızı düşündüğümüz modern dünyada, ne kadar özgür irademize göre hareket ettiğimizi düşünürsek düşünelim, çoğunlukla kendi istencimize uygun olarak yaşamıyoruz ve eylemliyoruz. Bilimler ve sanatlar, ayrıca hiç bir erdeme sahip değilken tüm erdemlere sahipmiş gibi göstermede bize yardım etmişlerdir. Onlar, bize ince zevkler, uygar adetler vs. göstererek bunu gerçekleştirmişlerdir. Bunlar sayesinde dış görünüşümüz ve davranışlarımız, Rousseau için, yüreğimizdeki eğilimlerin bir yansıması olmaktan çok uzak kalmıştır.

Rousseau, insanın uygarlık tarafından oluşturulan benliğinin, doğasının ötesinde aslında insanın kendi gerçek doğasının nasıl olduğuna ilişkin bilgi edinmek için, bir doğa durumu varsayar. İnsanın toplumsallaşmadan önce nasıl yaşadığına ilişkin bilgi aynı zamanda insan doğasına ilişkin olan bilgiyi de bize verecektir. Rousseau, insanların doğa durumunda eşit olduklarını söyler. Eşitsizlik toplumun yarattığı, uygarlık ile birlikte varolan bir şeydir. Rousseau, eşitsizliğin kaynağını bulmanın insanın kendisini tanımaktan geçtiğini söyler.

Kendini tanımak, insanın nasıl bir yaşam yaşayacağına kendisinin karar vermesine, yani insanın kendi yaşamına kendi istenciyle yön vermesini sağlayacaktır. Ancak, kendini bilmek, tanımak kolay değildir. Hele ki, kendi doğamızdan oldukça uzaklaşmış olduğumuz modern dünyada. Hatta, Rousseau'ya göre, Delfi Tapınağı'nın girişinde yazan “Kendini bil!” emri, ahlakbilimcilerinin kalın kalın kitaplarının tümünden daha önemli ve zor bir emir içerir.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> a.g.e., s.8

<sup>3</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine*, Çev. Hakan Zengin, Morpa Kültür Yayınları, Mayıs 2003, İstanbul, s.17

Rousseau'ya göre, felsefe tarihinde filozoflar bilgiyi erdemle, bilgisizliği ise erdemsizlikle ilişkilendirmişlerdir. Oysa, Rousseau için, bilgi ve erdem arasında doğrudan bir ilişki yoktur, aksine bilgi bizi daha erdemsiz kılmıştır. Rousseau, Sokrates'in bilgisizliği övmesine vurgu yaparak, Sokrates aramızda yaşasaydı bugün şu şekilde davranırdı der: "Bizi her taraftan saran kitap yığınlarının artmasına yardım etmezdi; ve kendi öğrencilerine olduğu gibi bizim çocuklarımıza da tek yol gösterici olarak erdem anısını bırakırdı. İşte güzel olan, insanları böyle eğitmektir."<sup>4</sup> Rousseau, insanın eğitim, bilgi yoluyla yetkinleştiğine ve daha erdemli olduğuna ilişkin görüşe karşı çıkarak, bir yandan da Batı felsefesini eleştirir. Rousseau, erdem ve bilgi ilişkisi temelinde ünlü filozoflara şu soruyu yöneltir:

"(...) siz ki bizi bu kadar yüksek bilgilere ulaştırdınız, şu sözüme cevap verin: Bütün bunların hiçbirini bize öğretmemiş olsaydınız, yeryüzünde daha az kalabalık mı olacaktık? Daha mı kötü yönetilecektik? Daha az güçlü, daha az sağlıklı, daha az ahlâklı mı olacaktık?"<sup>5</sup>

Rousseau, bilimlerin ve sanatların insanı erdemli kılmadığını, aksine insanı ve insanlar arasındaki ilişkiyi yozlaştırdığını söyler. Rousseau'nun deyimiyle, "(...) bilimlerimiz ve sanatlarımız geliştikçe ruhlarımız bozulmuştur... Onların ışıkları ufkumuzda yükseldikçe erdem kaybolduğu görülmüş ve aynı olay her çağda, her yerde olmuştur."<sup>6</sup> Bilimler ve sanatlar, Rousseau için, bizim eylemlerimizin gerçek amacının üstünü örterek onu gizlemişlerdir. İnsan davranış ve eylemlerini tek kalıba sokan bilimler ve sanatlar, insanlararası ilişkilerde samimiyeti ve güveni de ortadan kaldırmışlardır. Karşımızdaki insanın nasıl bir insan olduğunu bilemeyiz, çünkü bilgi insanların belli bir koşul altında ve durumda nasıl davranacağını onlara vermiştir. Dolayısıyla, samimiyetsiz ve yozlaşmış ilişkiler ağı içinde yaşayan uygar insana bu durumda düşen büyük bir mutsuzluktur! Rousseau, bu konuda şöyle der:

"Zamanımızda hoş gitmek sanatı daha ince bir zevk ve daha ustaca özentilerle birtakım kalıp ve kurallara boğulmuş olduğundan ahlâk ve âdetlerde bayağı ve aldatıcı bir yeknesaklık hüküm sürmekte, bütün ruhlar aynı kalıba dökülmüş gibi görünmektedir. Hep nezaket gerekleri, kibarlık zorunlulukları içindeyiz; hep adetlere, kurallara uymaktayız. Hiç kendi ruhumuza uyduğumuz yok. Kimse olduğu gibi görünmeye cesaret edemez olmuş."<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, s.16

<sup>5</sup> a.g.e., s.21

<sup>6</sup> a.g.e., s.11

<sup>7</sup> a.g.e., s.10-11

Rousseau'ya göre, insanın bu duruma gelmesinin arkasında yatan neden; insanlar arasında sonradan oluşan eşitsizliktir ve eşitsizlikle birlikte insanın özgürlüğünü yitirmesidir.

Bu konudaki görüşlerini temellendirmek için Rousseau, öncelikle Hobbes'un ve Locke'un tasvir ettiği doğa durumunu reddeder. Çünkü onlar, insan doğasını tanımlarken, uygarlıkla birlikte insanın kazandığı tüm özellikleri insan doğasına atfetmişlerdir ve insan doğasının aslına ilişkin bir bilgi vermemişlerdir. Bu filozoflar, insanı kendi dönemlerindeki mevcut toplumdan veya hükümetten soyutlayarak ele almamaktadırlar. Bu ise, insanın birarada yaşamasını ve onların birbirine bağımlı olmasının temelinde yatan şeyi açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Bu düşünürler, öncelikle insanı kendisi için neyin iyi ve doğru olduğuna karar verecek ve nasıl davranması gerektiğini ona işaret edecek akıl sahibi bir varlık olarak görmüşlerdir. Bu akıl sahibi varlığın ilk ve temel amacı da, öncelikle varlığının korunması ve sürdürülmesidir.<sup>8</sup> Hobbes, doğa durumunda insan insanın kurdu olduğunu (*homo homini lupus*), insanların kendi çıkarlarından dolayı sürekli bir savaş halinde olduğunu ve dolayısıyla şiddetin hüküm sürdüğü bir durumda yaşadıklarını ileri sürer.

Hobbes'un düşündüğünün aksine, Rousseau için, insan doğa durumunda barış ve huzur içinde yaşar. Rousseau'ya göre, doğa durumunda insan yalnız yaşar, dolayısıyla diğer insanlarla ilişki içinde değildir. Bu nedenle, bu insan özgürdür. Rousseau, doğa durumunda yaşayan insan ve uysallaştırmamış at arasında bir analogi kurarak şöyle der: "Barbar insan da uysallaştırılmamış at gibi, uygarlaşmış insanın sesini çıkarmadan taşıdığı boyunduruğun altına girmez ve en kötü özgürlüğü, en iyi köleliğe tercih eder."<sup>9</sup> Rousseau, özgürlüğü en temel insani belirtenim olarak görür. Onun için, özgürlük olmadan ahlaktan da söz edemeyiz. Rousseau'nun deyimiyle, "İnsan isteminden her türlü özgürlüğü almak, davranışlarından her çeşit ahlak düşüncesini kaldırmak demektir."<sup>10</sup> Uygur toplumda, insan hep başkalarına göre yaşar. Bu nedenle, uygar insan tüm eylemlerinde hep başkalarına bağımlıdır. "Yabancı kendi içinde yaşar; toplumsal düzende yaşayan insansa her zaman kendisinin dışındadır ve ancak başkalarının yargılarıyla yaşayabilir ve varlık duygusunu onların yargılarından alır."<sup>11</sup> Uygur toplumda, insan belli değer yargılarına göre, her zaman toplumun kendisine dayattığı iyi ve kötü değer yargılarına göre yaşar. Ama, bu değer yargıları her zaman insanın istencine uymaz. İnsan içinden geldiği gibi yaşayamaz ama toplumsal değer yargılarına göre de yaşamakta zorluk çeker.<sup>12</sup> Bu nedenle, uygar insan kendi içinde büyük

<sup>8</sup> Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s.165

<sup>9</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine*, s.89

<sup>10</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, (Çev. Vedat Günyol), Adam Yayınları, İstanbul, 1987, s.20

<sup>11</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine*, s.103

<sup>12</sup> Uygur toplumda insan, varlığını sürdürmek ve kendi çıkarlarını elde etmek için bir maske kuşanır. Rousseau, bu nedenle uygar toplumda "gerçekten olmak" ve "gibi

çelişkiler yaşar ve kendi yaşamında yaşadığı bu çelişkilerden dolayı mutsuzluğa mahkum olur.

Doğa durumunda, insanlar arasında ahlâki-toplumsal ilişkiler yoktur. Bu nedenle, doğa durumunda yaşayan insan ahlâktan yoksundur. Rousseau bu görüşü ile, Hıristiyanlığın, insanın dünyaya günâhkar olarak geldiği<sup>13</sup> ve bu nedenle kötü olduğu öğretisine karşı çıkararak insanın doğası gereği iyi olduğunu<sup>14</sup> ve insanın toplumsallaşmayla birlikte kötü olduğunu söyler.

Rousseau için, doğa durumunda insan, kendi dürtülerine, duygularına herhangi bir direnç göstermeden yaşar. Bu nedenle, Rousseau için, insanın bu durumda erdeme sahip olduğu söylenebilir. Rousseau, "(...) aklın ya da akıl yürütmenin karşısına duyguları, içgüdüleri ve yürekten kopup gelen "vicdanın sesi" olarak nitelendirdiği erdemi koyar."<sup>15</sup> Rousseau'ya göre, merhamet, doğa durumunda insanın bir başka insanla ilişkisinin temelinde yer alan bir duygudur ve doğa durumunda, yasaların, ahlâkın ve erdemin temelinde yer alır. Merhamet, öncelikle insandaki ben-sevgisini azaltır. Merhamet duygusu sayesinde acı çeken insanlara düşünmeden, herhangi bir hesaba girmeden yardım ederiz.<sup>16</sup> Rousseau için, merhamet tüm kötülükleri bertaraf eder ve insan türünün devamını da merhamet duygusu sağlayacaktır, akıl değil. Bu yüzden, Rousseau şöyle der: "Akıl yoluyla erdeme kavuşmak Sokrates ve onun gibi dahilere yakışsa da, eğer insan türünün devamı, insanlığı oluşturan bireylerin akıl vermelerine bağlı olmuş olsaydı, insanlık çoktan yok olurdu."<sup>17</sup>

Akıl ise, merhamet duygusunun tersine ben-sevgisini yaratır ve güçlendirir. Dolayısıyla, aklın tahakkümü altındaki bir insan hep kendisini düşünür. Kendisini rahatsız eden bir ortamdan hemen uzaklaşır. Hobbes'un doğa durumunda insanı akıl sahibi bir varlık olarak tanımlaması ve bundan dolayı da insanı sürekli kendi çıkarı peşinden koşan bir varlık olarak görmesinden dolayı Rousseau Hobbes'a karşı çıkararak insanların merhamet duygusu temelinde eylediklerini ve diğer insanlarla ilişki içinde olduklarını söyler.

Doğa durumunda, insanlar eşit ve özgürdür. Bu nedenle, Rousseau için, doğa durumunda kimse kimsenin boyunduruğu altında değildir. Yani, insanlar arasında efendi-köle ilişkisi söz konusu değildir. İnsanlar arasındaki böyle bir ilişki, ancak uygar toplumlarda gözlemlenebilir. Uygar toplumda, herkes bir başkasına bağımlı olduğu için hiç kimse özgür değildir, hatta kendisini efendi sayanlar bile özgür değildir.

---

görünmek" in bütünüyle iki farklı şey haline geldiğini ve bundan da kahredici gösteriş, aldatıcı hile ve bunların devamı olan bir yığın kötülüğün sökün ettiğini söyler. Bkz. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine*, s.80

<sup>13</sup> Hıristiyanlık inancında doğuştan günahkâr olan insan, din, ahlâk ve eğitim aracılığıyla düzeltilmeye çalışılmıştır.

<sup>14</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine*, s.115

<sup>15</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere, Batı'da Siyasal Düşünceler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s.572

<sup>16</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine*, s. 58

<sup>17</sup> a.g.e., s.58



Aristoteles, *Politika* adlı eserinde bazı insanların doğaları gereği köle, bazılarının ise efendi olduğunu söyler. Rousseau, bu görüşe karşı çıkarak, insanların birbiri üzerinde herhangi bir üstünlüğe sahip olmadığını, dolayısıyla eşit olduklarını söyler. Onun için, insanları ancak kaba kuvvet köleleştirebilir, ki insan böyle bir durumda bile tekrar özgürlüğünü elde etme fırsatını kollayacaktır. Rousseau için, insanlar köle durumunda ise ve bu durumdan kurtulmak istemiyorlarsa, bu da onların korkaklıklarından kaynaklanmaktadır. Bazı insanların daha güçlü olmaları da, bu insanların diğerleri üzerinde güç kullanarak egemenlik kurabilecekleri anlamına gelmez. İnsanlar isteyerek güçlü olana boyun eğmezler, onlar boyun eğmeye mecbur bırakıldıklarından dolayı boyun eğler. Hatta, Rousseau şöyle der: “İnsan boyun eğmeye zorlanıyorsa, boyun eğmeye zorunlu değil demektir.”<sup>18</sup> Rousseau, bu konuda haklıdır. Güç ve şiddetin olduğu her yerde, olması gerekene aykırı olana, insan doğasına aykırı olan bir yaşam biçimine insanın zorla yöneltildiği görülür. Çünkü Rousseau için, daha önce belirtildiği gibi, insan doğası gereği özgür bir varlıktır, doğa durumunda kimse kimsenin boyunduruğu altında değildir ve bu nedenle bu durumda güçlüünün yasasının insan yaşamı, insan ilişkileri üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Ayrıca, “Salt güç üzerine kurulu bir iktidar, insanların rızasına dayanmadığından ötürü uzun süreli olmaz... Gücün tek belirleyici olduğu bir ortamda, yalnızca kaygan ve değişken güç ilişkileri var demektir. Dolayısıyla, güçle gelen güçle yok olup gider.”<sup>19</sup> Rousseau, burada gücün herhangi bir hak yaratmadığını ve güçlüünün hakkı görüşüne dayanılarak siyasal bir toplumun kurulamayacağını, kurulsu bile varlığını devam ettiremeyeceğini vurgular. Hatta, Rousseau bu konuda şöyle der: “Kölelik ve hak çelişmeli sözlerdir, birinin bulunduğu yerde öteki bulunmaz.”<sup>20</sup> Bundan dolayı, ancak insanların özgür oldukları bir durumda haktan söz edilebilir.

Rousseau, doğa durumunda yalnız yaşayan insanın, doğal felaketler ve başka bir dizi gelişmeden dolayı diğer insanlarla biraraya gelmek zorunda kaldığını söyler. Rousseau için, mülkiyetin de ortaya çıkmasıyla birlikte bu toplumsallaşma sürecinde, artık insanlar arasında savaşın hüküm sürmekte olduğunu ve insanlar arasında bir tür köle-efendi ilişkisinin kendisini göstermeye başladığını ve böylece insan türünün yok olmaya başladığını söyler. Bu nedenle, insanlar bir sözleşme yaparak biraraya gelmek zorunda kalmışlardır.

Rousseau, herkesin özgür ve eşit olduğu doğa durumuna geri dönülemeyeceğinin farkındadır, ama en azından insana toplumsal yaşamda doğasından gelen ve geri alınamayacak haklar sağlanmalıdır. Dolayısıyla, Rousseau için, yapılacak şey; insan özgürlüğü ve eşitliği temelinde bir toplum kurmak olacaktır. Peki, bu nasıl yapılacaktır?

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde “(...) eşitlik olmadan özgürlük olmaz” der.<sup>21</sup> Bu nedenle, insanların birbirlerine bağımlı oldukları, özgürlüklerini

<sup>18</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 17

<sup>19</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010, s. 70-71

<sup>20</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 23

<sup>21</sup> a.g.e., *Toplum Sözleşmesi*, s. 64

yitirdikleri toplumsallaşma sürecinde insana yitirmiş olduğu özgürlüğünü yeniden kazandırabilmek ve insanlar arasındaki savaşı ve şiddeti ortadan kaldırmak için, eşitliği temel alan bir siyasal yapının oluşturulması gerekir. İnsanların birarada eşit ve özgür olarak yaşayacakları bu toplum, toplum sözleşmesine dayanır. Rousseau bu konuda şöyle der: "(...) toplum düzeni bütün öbür hakların temeli olan kutsal bir haktır: Bununla birlikte, hiç de doğadan gelme değildir, sözleşmelere dayanmaktadır."<sup>22</sup> Rousseau için, insanlar toplum sözleşmesi ile, doğal eşitliği sağlamakla birlikte, "(...) doğanın insanlar arasına koyduğu maddesel eşitsizlik yerine manevi ve haklı bir eşitlik getirir. İnsanlar güç ve zekâ bakımından olmasalar da, sözleşme ve hak hukuk yoluyla eşit olurlar."<sup>23</sup>

Toplum sözleşmesi temelinde oluşturulan siyasal toplumda, insanın özgürlüğü ortadan kalkmaz. Bu sözleşmeye herkes katılır. Bu yüzden, herkesin nasıl bir siyasal toplumda yaşayacağı konusunda söz hakkı olur. Rousseau, zaten "(...)kendini topluma bağlayan kişi, hiç kimseye bağlanmamış olur"<sup>24</sup> der. Çünkü insan, diğer insanlarla birleştiği halde, yine de kendi buyruğunda kalır. Rousseau'nun neden böyle düşündüğüne bakmakta yarar var.

Toplum sözleşmesi, genel istenç doğrultusunda oybirliği ile yapılır. Toplum sözleşmesi ile biraraya gelen insanların amacı, herkesin ortak yararı ve iyiliği temelinde bir siyasal toplum kurmaktır. İnsan, toplum sözleşmesi ile tüm haklarıyla birlikte kendini topluma bağlar. Rousseau, toplum sözleşmesini şu şekilde ifade eder: "Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz."<sup>25</sup> Burada Rousseau, genel istenç kavramı ile herkesin ortak yararına vurgu yapar, özel istemlerin toplamına vurgu yapmaz. Zaten, toplum sözleşmesi ile hedeflenen; özel çıkarların ve istemlerin yarattığı savaş ve şiddet ortamını ortadan kaldırıp, herkesin, halkın ortak yararı temelinde bir siyasal toplum kurmaktır.

Birey, nasıl bir toplumda yaşayacağı, toplumun nasıl yönetilmesi gerektiği konusunda söz hakkına sahip olduğu için, özgürdür. Çünkü insan, burada sadece kendi koyduğu yasalara boyun eğmektedir. Bu ise, özgürlüktür, çünkü Rousseau için, "(...)salt isteklerin itisine uymak kölelik, kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmekse özgürlüktür."<sup>26</sup>

Sonuç olarak, Rousseau, insanın doğası gereği iyi olduğunu, bu nedenle insanın sadece kendi çıkarı peşinden koşan bencil bir varlık olmadığını; insanın her zaman diğer insanların da huzurunu ve refahını gözetken, diğer insanların da haklarına ve özgürlüğüne saygı duyan, herkesin ortak iyiliğini gözetken siyasal bir toplumun yaratıcısı olabileceğini düşünür. Onun için, insanın bunu gerçekleştirme potansiyeli de, başta belirtildiği gibi, insanın kendi doğasından gelmektedir.

<sup>22</sup> a.g.e., *Toplum Sözleşmesi*, s. 14

<sup>23</sup> a.g.e., s. 34

<sup>24</sup> a.g.e., s. 26

<sup>25</sup> a.g.e., s. 26

<sup>26</sup> a.g.e., s. 30

## Nietzsche: Ahlâk Eleştirisi ve Toplumun Temeli

*"Hayat daima başka hayatlar hesabına yaşar."*

*"Kişi kendine en uzak olandır."*

*Friedrich Nietzsche*

Nietzsche, her şeyden önce ahlâka getirdiği eleştirileri ile felsefe tarihinde ön plana çıkmıştır ve Batı felsefesi geleneğinde bir kırılmaya yol açmıştır. *Ahlâkın Soykütüğü*, Nietzsche'nin ahlâka ilişkin eleştirilerini ve politik görüşünü ortaya koyduğu en önemli eseridir. Nietzsche'nin bu eseri ile amaçladığı şey; şimdiye kadar farkında olmadığımız bir biçimde bizi belirleyen özelliklerden, davranışlardan bizi kopararak, kendimiz olabilmemizi sağlamaktır. Bu nedenle, Nietzsche bu eseri ile, geçmiş ile yüzleşmeyi amaçlar. Geçmiş ile yüzleşmek ise, kendi ellerimizle yaratacağımız bir geleceğin olanağını bize sağlayacaktır.

Nietzsche'nin ahlâka ilişkin en önemli görüşü ise, öncelikle ahlâkı insanı, toplumu denetim altına almak ve toplumu yönlendirmek için uydurulmuş yapay bir şey olarak, bir kurgu olarak görmesinde yatar. Çünkü ahlâk adı altında, insanın doğasından ve içgüdülerinden uzak bir yaşam biçimi oluşturularak insana dayatılmıştır. Nietzsche, bu konuda şöyle der: "Yaşam ve büyümenin var olduğu bütün güçler ve dürtüler, ahlaklılığın, yaşamı reddetme içgüdüleri olarak ahlaklılık yasaklaması altındadır. Yaşamı özgür kılmak istiyorsak, ahlaklılığı yok etmemiz gerekir."<sup>27</sup>

Ahlâkla şekillenmiş yaşam biçimi, Nietzsche'nin kendi ifadesiyle Yunanlıların Trajik Çağı dediği dönemin son bulmasıyla, yani Sokrates'in felsefe sahnesinde görünür olmasıyla ortaya çıkar. Nietzsche'ye göre, Sokrates içgüdüleri hor görür ve aşağılar. Sokrates'in bu görüşüne karşı, Nietzsche, Sokratik eğilimin özü olan gidimli aklın içgüdüsel eylemlerden üstün tutulmasını hor görür ve olumsuzlamaya çalışır.<sup>28</sup>

Nietzsche'ye göre, öncelikle yukarıda belirtilen nedenden dolayı, Sokrates'ten itibaren ortaya konulan ahlâk anlayışları, hem insan yaşamına aykırıdır hem de insan yaşamını yoksullaştırmıştır. Sokrates'te temelini alan bu ahlâk anlayışları, "iyi" ve "kötü" gibi birbirine karşıt iki ahlâki değer yargısı yaratarak, bu değer yargılarından birini daha üstün ve olumlu görüp yüceltirken, diğerini olumsuzlayıp yıkma çabasında olmuşlardır. Bu nedenle, Nietzsche için, Sokrates'ten itibaren ortaya çıkan öğretiler birbirine karşıt kültürler ve zıt insan tipleri yetiştirmeyi amaçlamışlardır.<sup>29</sup>

Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*'nde "iyi" ve "kötü" değer yargılarımızın kaynağına ilişkin ve bu değer yargılarının hangi koşullar altında üretildiğine dair bir soruşturma yürütür. Nietzsche için, bu eserinde söz konusu olan bir başka sorgulama ise; bu değer yargılarının insanın gelişimini engelleyip engellemediğini ya da insanın gelişimine bir katkı sağlayıp sağlamadığını

<sup>27</sup> Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, (Çev. Nilüfer Epçeli), Say Yayınları, İstanbul, 2010, s.246

<sup>28</sup> Peter Berkowitz, *Bir Ahlâk Karşıtlığının Etiği*, (Çev. Ertürk Demirel), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s.101

<sup>29</sup> İoanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999, s.6

sorgulamaktır. Nietzsche'ye göre, ahlâkın bir tarihi vardır ve farklı ahlâk tipleri vardır. Bu yüzden, bütün insanlar için geçerli tek bir ahlâk tipi yoktur. Ona göre, tüm ahlâki değerler özel bir güç isteminin ürünü olarak yaratılmıştır.

Yaşam, Nietzsche için, güç istencidir.<sup>30</sup> Ona göre, tüm canlılarda güçlü olma istenci vardır. Ve her canlı kendi gücünü artırırken ona karşı çıkanlara, ona direnenlere karşı daima gücünü artırma istenci ve çabası içindedir. Nietzsche için, güç istenci aslında en temel içgüdüdür ve hatta aynı zamanda "(...) "özgürlük istemi" olarak adlandırdığı büyüme ve gelişme içgüdüdür."<sup>31</sup> Nietzsche için, güç istenci de her insan tipi için farklı bir anlama sahiptir. Güç istenci, sürü insanı için, kendi varlığını korumasını sağlayan ahlaki değerleri korumak iken, özgür insan için mevcut olan ahlâki değerlerden koparak hayatı kendi gözleriyle görmek istemesidir. Yaratıcı insan için ise, güç istenci insan yaşamına, geleceğe yön vermektir.<sup>32</sup>

Ahlâki, Hıristiyan, köle veya sürü ahlâki ile eş tutan Nietzsche, bu ahlâkın hem yaşamın yoksullaşmasına neden olduğunu hem de üst, yüce bir insan tipinin ortaya çıkmasına engel olduğunu söyler. Başka bir deyişle, ona göre, "(...) ahlaklılık, doğanın daha yüce bir türe ulaşmak için gösterdiği çabalara karşı bir harekettir."<sup>33</sup>

Kendi çağında Avrupa kültürünün Hıristiyan ahlâkının bir görünümü olduğunu düşünen Nietzsche için, daha önce de belirtildiği gibi, Hıristiyan ahlâki, köle ya da sürü ahlâkidir ve bu ahlâka göre yaşayan insan da sürü insanıdır. Bu insan, mevcut ahlâki değerleri sorgulamadan, bu değerlere göre, yaşayan insandır. Nietzsche'ye göre, köle ya da sürü ahlâki zayıf ve ezilmiş olan insanın ahlâkidir. Sürü insanı, güçlü olan insanın erdemlerini kötüler ve hor görür. Zayıf, sürü insanı, güçlü olanı ya da Nietzsche'nin deyimiyle soylu olanı kendisine benzetmeye, kendi değer dünyasına çekmeye çalışır.

Nietzsche için, ahlâk öncesi bir dönem vardır ve bu dönemde insan eylemleri iyi ve kötü kategorileri kapsamında değerlendirilemez. Ama bu dönemden sonra, durum farklılaşmıştır. Yukarıda kısaca dile getirilen görüşten hareketle, Nietzsche'nin köle ve efendi ahlâki arasında bir ayırım yaptığı söylenebilir. Ona göre, yaşam, insanlar arasındaki güç ilişkilerinin bir yansıması olup, ahlâkın mahiyeti de güçlü ya da zayıf insana göre belirlenir. Eğer bu ahlâk zayıf, güçsüz karakterli insanların oluşturduğu bir ahlâk ise, bu köle ahlâkidir, güçlü, kendine güvenen, sağlıklı insanların oluşturduğu bir ahlâk ise, bu efendi ahlâkidir.<sup>34</sup> Bu her iki ahlâk anlayışının kendilerine göre bir "iyi" (*Gut*) ve "kötü" (*Böse*) tanımları vardır.

Başlangıçta hangi eylemlerin iyi ya da kötü olarak görüldüğüne bakmadan önce, sürü ya da köle ahlâkına göre yaşayan insanların iyi ve kötü değer yargılarına ve nasıl bir yaşam biçimini olumladıklarına bakmakta

<sup>30</sup> Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, s.189

<sup>31</sup>Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist, Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 175

<sup>32</sup> Ioanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, s.24

<sup>33</sup> Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, s.268

<sup>34</sup> Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, s.243

yarar var. Örneğin, köle ahlâkına göre, bencil olmak, içgüdülerine göre yaşamak kötüdür, bencil olmamak, başkalarını düşünmek, merhametli olmak, içgüdülerine göre yaşamamak ise iyidir. Köle ahlâkına göre yaşayan insanlar sürekli kendi mutluluklarını, değer yargıları meşrulaştırmak için bir destek ararlar. Köle insanı kendi değer yargılarını meşrulaştırmak için, Nietzsche'nin soylunun değer yargıları dediği değer yargılarını olumsuzlamakla, bu değerlerin değersizliğini ispat etmekle uğraşır. Nietzsche, bu konuda şöyle der: "Tüm asil ahlak, utkulu bir kendini "evetleme"den doğarken, köle ahlakı en başından "hayır" der "dışardakine", "farklı olana", "kendinden olmayana": ve bu "hayır", onun yaratıcı edimidir."<sup>35</sup> Dolayısıyla, köle ahlâkı oluşturmak için, her zaman karşı olan bir şeye ihtiyaç duyar. Onun eylemi, tepkiseldir. Nietzsche için, köle ahlâkı kendi iyisini "(...) ortaya koyabilmek için, kötü sıfatını yükleyeceği soylu insana ihtiyaç duyar. Soylu ona, kölenin kendi kimliğini koruyabilmesi ve ötekinin değerini düşürebilmesi için lâzımdır."<sup>36</sup>

Nietzsche için, köle ahlâkına göre yaşayan insanın yeni değerler yaratma gibi bir kaygısı yoktur, o mevcut olan, daha önce yaratılmış olan bu değerlere göre yaşar. Bu değerlere göre yaşamak ve bu değerlerin yok olmaması, onun kendi varlığını sürdürülebilir olanağını ona sağlar. Bu ahlâka göre yaşayan insanın tek kaygısı ve tek istemi de varlığının korunmasıdır. O, ancak bu mevcut değerlere göre yaşadığında, kendisini güvende hisseder. Daha önce belirtildiği gibi, köle ahlâkına göre yaşayan insan için, soyluların değer yargıları, yaşam biçimleri, eylemleri kötüdür. Çünkü onlar için, soyluların değerleri, yaşam biçimleri kendi yaşamları için tehlike arz etmektedir. Zerdüşt'ün dile getirdiği gibi: " İyilere ve doğrulara bakın! En çok kimden nefret ediyorlar? Kendi değer levhalarını parçalayandan, bozandan, yasa bozandan: - oysa o, yaratıcıdır."<sup>37</sup>

Köle insanından farklı olarak soylu (asil) insan, kendi gerçek duygularını, arzularını saklamadan, samimi bir şekilde içgüdülerine göre yaşayan insandır. Başka bir deyişle, köle insanı kendisine karşı açık ve dürüst değilken, soylu insan kendisine karşı açık ve dürüsttür. Asil insan, Nietzsche'ye göre, bu nedenle hayatı olumlu. Köle, sürü insanının eylemi reaktif (tepkisel) iken, soylu insanın eylemi aktif gücü temsil eder. Bu nedenle, Nietzsche için, "(...) yalnızca aktif güç kendini olumlu, farklılığını onaylar ve ayrılığını eğlencenin ve oyunun bir objesi hâline getirir. Oysa reaktif güç, itaat ettiği zaman bile, aktif gücü sınırlar..."<sup>38</sup> Çünkü, köle insanı kendisi gibi olmayan insana karşı her zaman hınç ve nefret duyar. Nietzsche'ye göre, hınç ahlâkına göre kimin kötü olduğu sorulsa şu yanıt alınacaktır: "(...) diğer ahlakın "iyi olan"ıdır bu tam da asil olan, güçlü olan,

<sup>35</sup> Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü, Bir Polemik*, (Çev. Zeynep Alangoya), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, Ekim 2011, s.29

<sup>36</sup> Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, s. 246

<sup>37</sup> F. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Çev. A. Turan Oflazoğlu), Cem Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 40

<sup>38</sup> Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, s.245

hükmedendir, hıncın zehirli gözü, başka bir renge, başka bir anlama, başka bir görünüme büründürmüştür onu yalnızca.”<sup>39</sup>

Uygarlık, Nietzsche için, bizim içgüdülerimizi bastırmıştır. Başka bir deyişle, uygarlıkla birlikte, insanın ahlâkileşmesiyle birlikte, insan içgüdülerinden utanmaya başlamıştır ve bu nedenle gerçek arzularını, istencini bastırarak kendi gerçek doğasına aykırı bir şekilde eylemeye, yaşamaya başlamıştır. İnsan neden bu şekilde eylemeye başlamıştır ya da insanı bu şekilde eylemeye, yaşamaya götüren dayatmalar nelerdir?

Nietzsche, öncelikle Aristoteles tarafından belirtilen insanın doğası gereği politik bir hayvan olduğu görüşüne karşı çıkararak, insanın doğası gereği politik bir hayvan olmadığını, insanın tarihsel süreç içinde bir ahlâkileştirme sürecinden geçtiğini ve bu süreçte insanın politikleştiğini söyler. Nietzsche’ye göre, insan,

“(…) ahlâkın evrimi ve yüzyıllar süren toplumsal gelişme aracılığıyla bir eğitim ve yetiştirme sürecinden geçmiştir. Bu sürecin ürünü ise, toplum sözleşmelerine bağlanabilecek ve eylemlerinden sorumlu tutulabilecek egemen bireydir, yani vicdan ve özgür iradenin gururlu sahibi.”<sup>40</sup>

Nietzsche için, toplumun ya da devletin temelinde sözleşme yoktur. İnsanların birarada yaşaması, insanın istenci ile olmamıştır, köle-efendi ilişkisi ile olmuştur. Ona göre, insan öncelikle bir ahlâkileştirme sürecinden geçirilmiştir. Bu süreçte insan, zaten diğer insanlara bağımlı kılınmış ve insanın diğer insanlarla birarada yaşaması sağlanmıştır. İnsan birarada yaşamaya da birlikte karar vermemiştir. Toplum ya da devlet özel bir güç isteminin ürünü olarak yaratılmıştır.

Ahlâki değerlerin oluşturulmasının arkasında da, özel bir güç istemi vardır. Ona göre, toplumsal görenekler, yasal kurumlar, ahlâk özel bir güç istemi biçiminin ürünü olarak yaratılmışlardır. Bu konuda Nietzsche şöyle der:

“Buyurabilen, doğası gereği “efendi” olan, edimlerinde ve tavırlarında zorbalık sergileyen kişi- ne işi var böyle birinin sözleşmelerle! Böylesi varlıklar hesaba kitaba gelmezler, yazgı gibi geliverirler, nefret bile duyulamayacak denli korkunç, ani, inandırıcı, “farklı” biçimde. Yapıtları, içgüdüsel bir biçim-yaratma, biçime-sokma’dan oluşur, var olan en istenç dışı, en bilinçsiz sanatçılardır onlar...”<sup>41</sup>

Peki insanın ahlâki ve politik bir hayvana dönüştürülmesi nasıl gerçekleştirilmiştir? Nietzsche için, bu süreç öyle kolay bir şekilde olmamıştır, sert ve acımasız disiplin ve ceza yöntemleri ile insan denen

<sup>39</sup> Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü, Bir Polemik*, s.33

<sup>40</sup> Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist, Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche’ye Giriş*, s.156-157

<sup>41</sup> Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü, Bir Polemik*, s.84

hayvan ahlâkileştirilmiş ve politikleştirilmiştir. Nietzsche için, en eski devlet despotluk, şiddet yoluyla insan denen hayvanı itaatkar kılana kadar onu işlemiştir. Böylece, Nietzsche, efendiler ırkı olarak ilkel dönemde devletten söz etmektedir. Nietzsche'ye göre, efendiler içgüdüselidir. İçgüdülerine göre yaşamak ise, özgürlüktür.

Nietzsche'ye göre, ahlâk söz vermeyi önvarsayar. Söz verme sayesinde insan eylemlerinden sorumlu kılınmıştır. Nietzsche'ye göre, insan aslında unutkan bir hayvandır. Ama bazı durumlarda, örneğin, söz vermenin zorunlu olduğu durumlarda, unutkanlığın ortadan kaldırılması için belleğin geliştirildiğinden söz eder Nietzsche. Ona göre, belleğin oluşturulması ya da geliştirilmesi, acı çektirme yoluyla, insana katı cezalar vermek ve işkence uygulamak yoluyla olmuştur. Nietzsche, öncelikle tüm iyi şeylerin temelinde kan ve dehşetin olduğunu<sup>42</sup> söyleyerek belleğin oluşturulması ile ilgili olarak şöyle der: "Bir şeyin bellekte yer etmesi için o şey belleğe dağlanır: yalnızca acısı dinmeyen şey bellekte yer eder." - bu yeryüzündeki en eski (ne yazık ki en uzun süreli de) psikolojinin temel bir ilkesidir."<sup>43</sup>

Sorumluluğun kökeninde belleğin oluşturulması var. Buradaki amaç, söz veren ve verdiği sözü yerine getirecek sorumlu bir hayvan yaratmaktır. Nietzsche için, insanın eylemlerinden sorumlu tutulması için, başvuru daha doğrusu oluşturulan bir diğer nosyon ise özgür irade nosyonudur.

Nietzsche'ye göre, vicdan ve özgür irade sahibi insan tarihsel süreç içinde yaratılmıştır. Yoksa, insanın vicdan ve özgür irade sahibi bir varlık olması, insanın doğal bir belirlenimi değildir. Yani, vicdan ve özgür irade başlangıçta insanda bulunan bir şey değildir, sonradan üretilen şeylerdir. Aslında, Nietzsche için, "Devletler kurarak, ötekiler üzerinde hâkimiyet kurmak isteyen insanlar olmasaydı, ortada kara vicdan ve dolayısıyla insanın kendi üzerinde hâkimiyet kurması diye bir şey olmayacaktı."<sup>44</sup> Nietzsche'ye göre, insanın uygarlaştırılması sürecinde Platonculuğun ve Hıristiyanlığın büyük etkisi olmuştur. Platonculuk ve Hıristiyanlık, önce vicdan, daha sonra da özgür irade nosyonunu yaratmışlardır.

Ahlâkın temelinde alacaklı borçlu ilişkisi vardır. Nietzsche'ye göre, suçluluk ve kişisel yükümlülük bu ilişkiden kaynaklanır. Ona göre, ahlâkın temel kavramlarından biri olan "*Schuld*"<sup>45</sup> (suç), maddi bir kavram olan "*Schulden*" (borç) kavramından kaynaklanmıştır.<sup>46</sup> Cezayı özgür iradede bağımsız olarak görmeyen Nietzsche, suçlunun cezayı hak etmesini; özgür irade sahibi bir varlık olarak insanın başka bir şekilde de davranabilmesine bağlar. Yani, insan cezayı hak eden eylemi, sonuçlarını bilerek kendisi tercih etmiştir. Nietzsche için, alacaklı ile borçluları arasındaki ilişki toplum ile üyeleri arasındaki ilişkinin aynısıdır. Kişi toplum içinde toplumun sunduğu yararlardan faydalanır, ama buna karşın toplum düzeninin dışına çıkarsa, toplumun kurallarını çiğnerse, suçlu konumuna düşer:

<sup>42</sup> Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü, Bir Polemik*, s. 56

<sup>43</sup> a.g.e., s. 55

<sup>44</sup> Peter Berkowitz, *Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*, s.137

<sup>45</sup> Almanca'da *schulden* (borçlu olmak) fiilinden türetilen "*Schuld*" sözcüğü hem suç, kabahat hem de borç anlamına gelmektedir.

<sup>46</sup> Friedrich Nietzsche, a.g.e., s.57

“...suçlu her şeyden önce bir “bozan”dır, o güne dek kendisinin de pay almış olduğu topluluk yaşamının sunduğu yararlar ve kolaylıklara ilişkin sözleşmeyi ve verdiği sözü bütün aleyhine bozandır. Suçlu ona bahşedilmiş yarar ve kazançları geri ödemediği gibi, alacaklısına da saldıran bir borçludur...”<sup>47</sup>

Sonuç olarak, görüldüğü üzere, ahlâkın, temel ahlâki kavramlarının temelinde, bu kavramların oluşturulma sürecinde, yani insanın ahlâkileştirme ve toplumsallaştırma sürecinde insanın baskı, zulüm ve şiddet yoluyla ehlileştirildiği görülmektedir. Ceza yoluyla, insanın arzu ve tutkuları bastırılarak insan ehlileştirilmiştir. Bu nedenle, Nietzsche için, ahlâkın ve toplumun temelinde ahlâksızlığın olduğu söylenebilir. Hatta, Nietzsche’nin sözleriyle söylersek, “(...) ahlaklılığın kendisi bir ahlaksızlık şeklidir.”<sup>48</sup>

### **Bir Karşılaştırma: Nietzsche ve Rousseau**

Rousseau, görüşleri Fransız Devrimi’ne dayanak oluşturan ve yön veren bir düşünürdür. Nietzsche ise, Fransız Devrimi’nden oldukça etkilenen, devrimin önemine, onun getirdiği eşitlik, demokrasi havasını coşkulu bir şekilde karşılayan Alman düşünürleri arasında entellektüel gelişimini tamamlamıştır. Ancak Nietzsche bu düşünürlerden farklı düşünmektedir ve dolayısıyla insanların eşitliği temelinde varlık bulan politik yapıları olumsuzlamaktadır. Bu nedenle, Nietzsche bazı görüşleri ile Rousseau’nun karşısında yer alır.

Rousseau ve Nietzsche, her ne kadar politik görüşleri açısından farklı olsalar da, bu iki düşünürün ortak yanlarının da olduğu söylenebilir. Nietzsche ve Rousseau’nun ortak yanı ise, her ikisinin de insan doğasındaki bir başkalaşıma, değişime işaret etmelerinde yatar. Hem Rousseau hem de Nietzsche uygarlık eleştirisi yapmışlardır. Onlara göre, uygarlık doğadan uzaklaşma, kopma ile birlikte varlığını kazanmaya başlamıştır. Ama Rousseau ve Nietzsche farklı doğa anlayışlarına sahiplerdir. Hatta, Nietzsche’nin doğa anlayışı Rousseau’nun doğa anlayışına karşı ortaya konulmuş bir doğa anlayışı olduğu söylenebilir. Ayrıca, her iki düşünür de kendi çağlarında Avrupa toplumuna ve kültürüne bakıp, bu kültürün, değerlerin, insan ilişkilerinin yozlaştığını ve toplumda bir çürümenin olduğuna işaret etmişlerdir. Bu nedenle, her iki düşünürü göre, insan yaşamında ve toplumda ilerleme yoktur, aksine bir gerileme söz konusudur.

Rousseau için, insanın ilerlemesinin önünü açabilmek için, insanın doğası gereği iyi olduğunu kabul etmek ve bu temelde insanların hak ve hukuk açısından eşit oldukları bir siyasal toplumu kurmakla mümkün olabilir. Nietzsche için, insan ilerlemesi diye bir şeyden söz edemeyiz, etsek bile burada insanın özgürlüğünden, en azından herkesin sahip olduğu bir

<sup>47</sup> Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü, Bir Polemik*, s.67

<sup>48</sup> Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, s.217



özgürlükten söz edemeyiz. Çünkü, “İnsanın” her yeni ilerlemesi yeni bir köleleştirmeye dayanır; açıktır ki, Nietzsche’nin insanın kendini alt-etmesi adını verdiği şey böylece, güç ve şiddet kullanılmasıyla gerçekleştirilecektir.”<sup>49</sup>

Yukarıda değinildiği gibi, Rousseau için, insanı geriye doğru gidişattan kurtarabilmek ve ahlâki olarak gelişmesini ve ilerlemesini sağlamak, insanın doğası gereği iyi bir varlık olduğunu kabul etmekten geçer. Oysa, Nietzsche, Rousseau’ya bu konuda katılmaz, hatta tam da Rousseau’nun bu görüşünün karşısında durur. Nietzsche’ye göre, insanın doğaya yaklaşabilmesinin, insanın çürüme ve yozlaşmadan kurtulabilmesinin ya da ilerlemesinin yegâne yolu; yukarıda değinildiği gibi, insanın daha kötü olmasından geçer. Ama Nietzsche’nin burada dile getirdiği “kötü”, aslında köle ahlakına sahip Batı kültürünün kendi “iyi”sinin karşısında yer alan “kötü”dür. Nietzsche, bu kötünün, insanın içgüdülerine göre hareket etmesi olarak tanımlanan kötü olduğunu söyleyerek, aslında bu şekilde eylemenin kötü olmadığını söyler.

Nietzsche’nin modern toplumun çöküşüne ilişkin ortaya koyduğu görüşlerine Rousseau öncü olmuştur, denebilir. Rousseau’ya göre, uygarlık ile birlikte yozlaşmış olan tüm sosyal kurumlar, insan ilişkilerinin de yozlaşmasına neden olmuştur. Nietzsche’ye göre, uygarlık insanı kendi doğasından uzaklaştırmıştır ve insanın uygarlaştırılması, ahlâk ve politika aracılığıyla insanın ehlileştirilmesi anlamına gelmektedir. Başlangıçta içgüdülerine göre yaşayan insan, ahlâk aracılığıyla içgüdülerinden uzak bir şekilde yaşamaya zorlanmıştır.

Rousseau, insana kaybettiği özgürlüğünü kazandırmak için, insana özgün ve kökensel olana ilişkin bir soruşturmaya girişir. Bunun için, Rousseau doğa durumunda insanın nasıl olduğuna bakar ve insanın doğa durumunda diğer insanlarla herhangi bir ilişki içinde olmadığını, dolayısıyla doğa durumunda insanlar arasında ahlâki ilişkilerden söz edilemeyeceğini, ama yine de insanda en temelde merhamet duygusunun olduğunu söyler. Bundan dolayı, insan doğası gereği kötü değildir. Ama Nietzsche’ye göre, doğal ahlaklılık gibi bir şey hiç varolmadı, Rousseau’nun yeni bir toplumsal düzen yaratmak için kendisine ilham olarak hizmet eden doğal ahlaklılık, ki belirtildiği gibi bu görüş merhamet duygusuna dayanır, hiçbir şekilde söz konusu olamaz.<sup>50</sup> Nietzsche’ye göre, tüm sorun ahlâkın kendisi ile, Batı kültürüne hakim olan Hıristiyan ahlâkı ile ilişkilidir. Nietzsche’ye göre, bu ahlâk iyiye ve kötüye yönelik olan köle ahlâkına dayanır. Bu ahlâki aşmanın koşulu ise, yaşamı iyinin ve kötünün ötesinde konumlamakla mümkündür.

Nietzsche, Rousseau’yu insanın doğası gereği iyi olduğunu söylemesi açısından da eleştirir. Rousseau, doğayı, özgürlüğün, masumiyetin ve iyiliğin alanı olarak okur ama bu Nietzsche’ye göre moral fanatizmdir. Ona göre, Avrupa’nın kendi çağındaki ahlâki uyanışının kaynağında yeniden uyandırılmış Stoacılık ve Rousseau vardır.<sup>51</sup> Yazımızın Rousseau’ya

<sup>49</sup> Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist, Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche’ye Giriş*, s.64

<sup>50</sup> Keith Ansell- Pearson, *Nietzsche contra Rousseau*, Cambridge University Press, USA, 1991, s.21

<sup>51</sup> Margaret Ogradnick, *Rousseau and Criticism*, North American Association for the

ayırdığımız kısmında Rousseau'nun insan doğasına atfettiği iyiliğin, Hıristiyanlık inancına karşı bir tavır olduğu dile getirilmişti. Çünkü, Hıristiyan inancına göre, insan doğuştan günâhkardır. Rousseau ve Nietzsche, insanın doğası gereği kötü olmadığını söyleyerek Hıristiyanlığa karşı bir görüş ortaya koyarlar. Ama, Nietzsche'ye göre, Rousseau, bu konuda ortaya koyduğu görüşü ile Hıristiyanlık kültüründen kurtulamamıştır. Nietzsche, bu konuda şöyle der: "Rousseau'nun doğa anlayışı, sanki doğa özgürlük, iyilik, masumiyet, doğruluk, adalet, bir edilmiş gibi- hâlâ temelde Hıristiyan ahlaklılığının bir kültürüdür."<sup>52</sup> Nietzsche'ye göre, iyi ve kötü değer yargıları insan doğasına atfedilemez. Ama Rousseau, iyilik, özgürlük, masumiyet gibi değer yargılarını insan doğasına atfederek, Hıristiyanlığın yaptığından farklı bir şey yapmamıştır. Yine, Rousseau'nun en temelde insanın merhamet duygusuna sahip olduğunu söylemesi, onu merhameti yücelten Hıristiyanlıktan uzak bir konuma yerleştirmez. Nietzsche, merhametin insan türünün korunmasına katkı sağladığını ama üst insanın ortaya çıkmasına engel olduğunu düşünür. Hatta, Nietzsche için, merhamet, "(...) nihilizmin uygulamaya dökülmesidir, hayatı koruyan içgüdüleri etkisiz hale getirdiği için değil, daha ziyade hakiki veya gerçek gücü arttırmanın yollarını arayan içgüdüleri zayıflattığı için."<sup>53</sup>

Nietzsche, toplum sözleşmesi nosyonuna dayanan Hobbes, Locke ve Rousseau tarafından ortaya konulan modern siyasal düşünceyi eleştirir. Ama burada bizim için, söz konusu olan düşünür Rousseau'dur. Rousseau'ya göre, doğaları gereği eşit olan insanlar biraraya gelerek toplumsal varlıklar olarak kendilerini nasıl biçimlendirecekleri, hangi yasalar temelinde nasıl yaşayacakları konusunda görüş birliğine varırlar. Rousseau'ya göre, toplumun ya da devletin temeli toplum sözleşmesine dayanır. Devletin ya da toplumun özel bir güç isteminin ürünü olduğunu söyleyen Nietzsche, Rousseau'nun toplum sözleşmesine dayandırdığı toplum anlayışını reddeder. Ona göre, söz verme, sorumluluk gibi kavramlar zaten toplumsallaşmadan sonra yaratılan şeylerdir. Ayrıca güçlü olanın hükmetmek için sözleşmeye ihtiyaç duymayacağını söyler. Bundan dolayı, Nietzsche, "(...) güçlü olanları kandırmaya ve onları güçsüzlerin ahlâkına döndürmeyi amaçlayan bir köle ahlâkının yansımasından başka bir şey olmadığı inancıyla toplum sözleşmesi teorisini reddeder."<sup>54</sup> Nietzsche için, modern siyasal düşünce, zaten Hıristiyan değerlerin seküler mirasına dayanır. Rousseau'nun halkın egemenliğine dayanan siyasal düşüncesi ya da sosyalizm, Nietzsche için, Tanrı huzurunda tüm ruhların eşitliğine dair Hıristiyan inancının sekülerleşmesinden öte bir şey değildir.<sup>55</sup>

Study of Jean-Jacques Rousseau, Ed. by sous la direction de Lorraine Clark and Guy Lafrance, Pensée Libre No. 25, Ottawa, 1995, s. 255

<sup>52</sup> Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, s.233

<sup>53</sup> Peter Berkowitz, *Bir Ahlâk Karşıtlığının Etiği*, s.157

<sup>54</sup> Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist, Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, s.65

<sup>55</sup> Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist, Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, s.158

Nietzsche, 19. yüzyılda Avrupa'da demokrasi kültürünün hızla yayılmasından tedirginlik duymaktadır. Ona göre, Avrupa uygarlığının çöküşüne, hızla yayılmakta olan demokrasi hareketleri de katkı sağlamıştır. Nietzsche için, demokrasi bir yandan insanları eşit kılarken diğer yandan farklı olanın, sürü ahlâkına aykırı yaşayan insanın yok olmasına neden olmuştur ve dolayısıyla insanlığın geleceğini belirleyecek, ona yön verecek yaratıcı insanın ortaya çıkması engel olmuştur. Ayrıca, bu nedenden dolayı Rousseau'nun eşitliğe vurgu yapan görüşüne Nietzsche olumsuz olarak bakar. Çünkü, Nietzsche'ye göre, zayıf olan insan, yani sürü insanı varlığını, gücünü korumak için, eşitlik, kardeşlik, özgürlük ve adalet gibi değerleri ön plana çıkarır. Ayrıca Nietzsche için, "(...) Rousseau'nun devrimci ruhu, değerlere getirdiği mutlak ayrımlar yüzünden daima, politik olanı kapsamlı bir biçimde ahlakileştirmekle malul kalacaktır."<sup>56</sup> Çünkü Rousseau, daha önce belirtildiği gibi siyasal toplumu, ahlâki bir temel üzerine inşa etmiştir. Yine, Nietzsche'ye göre, daha önce ifade edildiği gibi, bir zamanlar Tanrı huzurunda insanları eşit gören Hıristiyan ahlâkının yeni biçimi, modern siyasal teoriler ile yasalar karşısında insanların eşitliği biçiminde formüle edilebilir.<sup>57</sup> Nietzsche için, eşitliğe vurgu yapan bütün politik teoriler, insanları birbirine benzeterek, farklı olanı, aykırı olanı yok etmeyi amaçlamışlardır. Bu durum ise, insanlığın ilerlemesinin önündeki en büyük engeldir. Nietzsche, bu konuda şöyle der: "İnsanlığın bir bütün olarak bireyler sönük, eşit ve vasat haline geldiklerinde ilerleyeceğine ve daha güçlü büyüyeceğine inanmak olağandışı derecede tehlikelidir."<sup>58</sup>

Sonuç olarak, Nietzsche'ye göre, Rousseau'nun insan eşitliği ve özgürlüğü temelinde oluşturduğu toplum anlayışı, Avrupa kültürünün çürümesine neden olan Hıristiyan ahlâkının bir görünümünden öte bir anlayış değildir. Nietzsche için, zaten 19. yüzyılda Avrupa toplumunu daha fazla çöküşe götüren bir diğer şey, Rousseau'nun görüşlerinde temelini bulan Avrupa'daki demokrasi kültürüdür.

<sup>56</sup> Christian J. Emden, *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche*, (Çev. Gamze Varım), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, Ocak 2013, s. 192

<sup>57</sup> İonna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, s.36

<sup>58</sup> Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, s.267

### **KAYNAKÇA**

- Ağaoğulları, Mehmet Ali, (2013), *Sokrates'ten Jakobenlere, Batı'da Siyasal Düşünceler*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, (2010), *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Ansell-Pearson, Keith, (1991), *Nietzsche contra Rousseau*, Cambridge University Press, USA.
- Ansell-Pearson, Keith, (2011), *Kusursuz Nihilist, Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Berkowitz, Peter, (2003), *Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*, (Çev. Ertürk Demirel), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet, (2002), *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Emden, Christian J., (Ocak 2013), *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche*, (Çev. Gamze Varım), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Kuçuradi, İoanna, (1999), *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Nietzsche, Friedrich, (2002), *Böyle Buyurdu Zerdüş*, (Çev. A. Turan Oflazoğlu), Cem Yayınevi, İstanbul.
- Nietzsche, Friedrich, (Ekim 2011), *Ahlâkın Soykütüğü, Bir Polemik*, (Çev. Zeynep Alangoya), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- Nietzsche, Friedrich, (2010), *Güç İstenci*, (Çev. Nilüfer Epçeli), Say Yayınları, İstanbul.
- Ogrodnick, Margaret, (1995), *Rousseau and Criticism*, North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau, Edited by sous la direction de Lorraine Clark and Guy Lafrance, Pensée Libre No. 25, Ottawa.
- Rousseau, Jean-Jacques, (1987), *Toplum Sözleşmesi*, (Çev. Vedat Günyol), Adam Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, Jean-Jacques, (Mayıs 2003), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine*, (Çev. Hakan Zengin), Morpa Kültür Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, Jean-Jacques, (Ocak 2009), *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

# JOHN RAWLS'UN HALKLAR SINIFLAMASI ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

M. Hanifi MACİT\*

## ÖZET

*Bu çalışmada normatif siyaset felsefesinin önde gelen ismi ve yüzyılımızdaki en önemli temsilcilerinden biri olan John Rawls'un "Halkların Yasası" adlı eserinde yapmış olduğu "halkların sınıflandırılması" üzerine eleştirel bir değerlendirme yapılacaktır. J. Rawls'un uluslararası bir düzenin tesisi adına ortaya koyduğu bakış açısının çözüm için yeterli olup olmadığı, analitik bir bakış açısıyla irdelenecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** John Rawls, Halkların Yasası, Halklar, Adalet.

## (A Critical Assessment on John Rawls' "The Classification of Public")

## ABSTRACT

*In this assignment, there will be an assessment over the subject "public classification" which John Rawls, the most important name of the normative politics philosophy and the most important representative of it, mentioned in "The Rules of the Publics". The concept which put forward by John Rawls for the behalf of international order will be evaluated on whether the concept is enough for the solving this concept.*

**Keywords:** John Rawls, Law of Peoples, Peoples, Justice.

---

\* Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi  
E-mail: mh\_macit@hotmail.com

## I. Giriş

Geçmişten günümüze değişik yoğunluklarda ve farklı tonlarda da olsa insanların ortak hedeflerinden birisi “adaleti tesis etmek” olmuştur. İlkçağdan modern toplumlara kadar adalet, toplumsal/siyasal düzenin tesisinde temel bir referans olarak görülmüş, adil bir toplumsal düzen isteği “ütopyaların” da özünü oluşturmuştur. İster reel ister ideal düzlemde olsun temel kabul; ideal toplumun adil bir toplum olduğudur. Toplumsal sorunların temel kaynağının adaletten yoksunluk olarak görülmesi, toplumsal sorunların çözümünün de adaletin tesisleriyle mümkün olacağı zorunlu sonucuna bizi götürmüştür. Lakin unutulmamalıdır ki, adaletten konuşmak hem kolay hem de oldukça güçtür. Kolaydır; çünkü akademik bir çalışma için kaynak sıkıntısı yaşamazsınız. Düşünce tarihinde toplumsal ve siyasi olan üzerine yapılan her değerlendirme ya adaleti sorun edinmiştir, ya da onu dolaylı da olsa kendisine konu kılmıştır. Zordur; çünkü konuşmayı denediğiniz şeyin çok farklı renkleri ve tonu vardır. Dahası; dini, siyasi, felsefi ve ahlaki birçok önyargı tarafından zaman zaman çok kirletilmiştir ve bunları ayıklamaya çalışmak sizi de aynı önyargıların kurbanı kılabilir. Bu nedenle çalışmamızda bu tarihsel kirliliğin kurbanı olmamak için; Rawls'un liberal toplumlar adına geliştirdiği “adalet teorisinden” kısaca da olsa bahsederek çalışmamızın arka planını oluşturacağız. Diğer taraftan konumuzun bütünlüğünü koruma adına çalışmamızı sadece John Rawls ile sınırlandıracağız.

## II. John Rawls'un Adalet Teorisi

Yirmi birinci yüzyılın önde gelen siyaset felsefecilerinden biri olan John Rawls'un üç temel eseri vardır. Bunlardan ilki, normatif siyaset felsefesinin tekrar canlanmasına neden olmuş ve yayınlandığı günden beri birçok tartışmayı da beraberinde getirmiş olan *A Theory of Justice* [1971] [Bir Adalet Teorisi] adlı eserdir. Bu eseri, 1993 yılında yayınlanmış olan *Political Liberalism* [Siyasal Liberalizm] adlı eser ve 1999 yılında yayınlanmış olan *Law of Peoples* [Halkların Yasası] takip etmektedir. Rawls'un hem *Adalet Teorisi* hem de *Siyasal Liberalizm* adlı çalışmaları kapalı bir toplum anlayışı üzerine temellenmektedir. *Adalet Teorisi* ve *Siyasal Liberalizm* adlı çalışmalarında Rawls, çoğulculuğun kaçınılmaz bir gerçeklik olduğu ve çağımızın bu gerçekliği ancak adalet zemininde değerlendirmekle bir soruna dönüşmeden çözebileceği iddiasını taşımaktadır. Bir başka ifadeyle günümüz toplumunun temel özelliği, sahip olunan dini, ahlaki ve siyasi farklılıklardır. Bu farklı düşünce ve görüşlerin bir çatışmaya dönüşmeden makul bir zeminde nasıl çözülebileceği ise temel sorunsal olarak karşımıza çıkar ve buna verilebilecek en ideal cevap “adalet”tir. Bu nedenledir ki Rawls, adil bir toplumsal düzenin inşası için “geleneksel sözleşme” anlayışını referans almış, liberal bir toplum içerisindeki üyeleri bu sözleşmede müzakereci taraflar olarak ilan etmiştir. Belirli yetilerinin “bilinmezlik peçesiyle” sınırlandırıldığı bu farazi durumda, taraflara çeşitli adalet anlayışları sunulur. Taraflar bilinmezlik peçesi

aracılığıyla toplumsal sınıf, kimlik, cinsiyet ve inanç gibi çeşitli tutumlardan yoksun oldukları için Rawls'a göre şu ilkeler üzerinde uzlaşırlar:

1- "Herkesin tamamıyla yeterli eşit temel haklar ve özgürlükler düzenine sahip olmak konusunda eşit hakkı bulunmaktadır ve bu düzen herkes için aynıdır; bu düzende eşit siyasal özgürlüklerin, ama sadece bu özgürlüklerin, değerleri eşit olarak sağlanır.

2- Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki şartı karşılamalıdır; İlk olarak, bu eşitsizlikler, herkese adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara ve makamlara bağlanmalıdır; ikinci olarak, bu eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır."

Rawls açısından bu iki ilke etrafında siyasal/toplumsal örgütlenmesini gerçekleştiren liberal toplumlar adaletten kaynaklanacak sorunlarını da aşacaklardır. Bu iki temel eserinde Rawls, adil liberal bir toplum içerisindeki üyelerin birbirleriyle olan ilişkilerinin nasıl olması gerektiği sorusunu yanıtlamaya çalışmaktadır. Bir başka ifadeyle ilk iki eserinde düşünür, adil liberal toplumun üyelerinin hukukundan söz ederken, son eserinde "Halkların Yasası" başlığını kullanmakta ve böylece uluslararası ilişkileri konu edinen bir bakış açısıyla değerlendirmeler yapmaktadır.

Halkların Yasası başlığını taşıyan çalışmasında Rawls, halkları devletlerden ayırarak onları ahlaki bir doğaya sahip görürken, devletleri rasyonaliteyle sınırlandırmaktadır.<sup>1</sup> Doğal olarak Halkların Yasası adlı eser, Rawls'un uluslararası düşüncesinin kapsayıcı ve sistematik bir ifadesi olarak değerlendirilmekte ve devletler rasyonalite sıfatıyla nitelendirilmektedir.<sup>2</sup> Dikkate değer ve alışılmadık bir deneme olan bu eser normatif bir karakter taşımakta, bir taraftan "devlet adamlığının" ahlaki kaynaklarını irdelerken, diğer taraftan uluslararası [halklar arası] ilişkileri ve savaşın ahlakiliğini konu edinmektedir.<sup>3</sup> Düşünürün böyle bir teoriyi dillendirmesindeki yegâne amacını ise; "adil bir dünyada vatandaşların ve insanların nasıl birlikte ve barış içerisinde yaşayabileceği düşüncesi oluşturmaktadır."<sup>4</sup> İşte bu bakış açısı, Rawls'un adil bir dünyadan ne anladığı ve bunun nasıl tanımladığına ilişkin değerlendirmeler yapmaya kapı aralayacak temel bir metafor niteliğindedir. Tüm bu temel göstergeleri itibariyle Rawls'un bu eseri dikkatle okunmalıdır. Bu eserde düşünür, öncelikle "liberal demokrat" bir halkın taşıması gereken temel özellikleri betimlemiş ve daha sonra bu toplumla birlikte müzakereye katılan "düzgün halklar" olarak adlandırılan bir toplumu tasvir etmiş ve bu iki toplumun diğer halklar ile nasıl bir ilişki içinde olması gerektiği düşüncesini dile getirmiştir. Rawls'un düşüncesi de tam olarak bu noktada sorunsallaşmakta, onun adil bir dünyayı resmedip resmedemediği tartışması da burada ortaya çıkmaktadır.

<sup>1</sup> Paul Graham, *Rawls (Oneworld Thinkers)*, Oneworld, Oxford, 2007, s.152.

<sup>2</sup> Charles R. Beitz, "Rawls's Law of Peoples," *Ethics*, Vol.110, No.4. [Jul., 2000], s.699.

<sup>3</sup> Charles R. Beitz, "Rawls's Law of Peoples," *Ethics*, Vol.110, No.4. [Jul., 2000], s. 669

<sup>4</sup> John Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, (Çev. Gül Evrin), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

### **III. Rawls'un Halklar Sınıflaması**

Giriş bölümünde dile getirilen ifadeden de anlaşılacağı üzere düşünür, bir halklar sınıflaması yapmıştır:

Bu halklar;

a- Makul liberal halklar,

b- Düzgün halklar,

c- Yasatanımaz devletler,

d- Zorluk içindeki halklar,

e- İyiliksever mutlakıyetçi toplumlardır.

Bu şekilde kategorize edilmiş halklar arasında "makul liberal halklar" ve "düzgün halklar" Rawls'un diğer eserlerinde de tasvir etmiş olduğu orijinal durum varsayımına, daha doğru bir ifadeyle müzakereye katılacaklardır.<sup>5</sup> Yalnız Adalet Teorisi adlı eserinde katılımcılar toplumun her bir üyesi iken, uluslararası başlangıç durumunda katılımcıların her biri bir halkın temsilcisidir. Uluslararası ilişkileri adil bir şekilde düzenleyecek olan kişilerin her birinin bir halkın temsilcisi olması, artık sınırların genişlediğini ve düşünürün küresel bir yaklaşım içerisine girdiğini göstermektedir.<sup>6</sup> Bu eserde liberal demokrat halklar, liberal demokrat bir siyaset ve adalet anlayışına sahip iyi düzenlenmiş toplumlara işaret etmektedir. Bu toplumların temel kurumları ise, eşit ilgi ve saygı ilkesi ışığında, her bireyin çıkarını ve özgürlüğünü koruyacak şekilde düzenlenmiştir. Düzgün halkların liberal ve demokrat olmadığını, aynı zamanda onların, vatandaşlarını da siyasal ya da toplumsal hayat içerisinde eşit bile görmeyebileceklerini ifade eden Rawls, bu halkların, ortak iyi fikrine dayalı adalet anlayışına sahip olmaları, diğer toplumlarla ilgili sorunlarını şiddet yoluyla çözmeye çalışmamaları ve insan haklarına saygılı olmaları gibi nedenlerden ötürü, uluslararası başlangıç durumuna katılabileceklerini ve halklar toplumuna üye olabileceklerini belirtmektedir.<sup>7</sup>

Rawls'a göre, liberal demokrat bir bakış açısından bakıldığında, düzgün halkların birçok probleminin olduğu aşikârdır. Ancak taşıdığı temel nitelikler ve ulusların birbirleriyle olan ilişkilerindeki adil ve hoşgörülü bir düzenlenme çabası dikkate alındığında her toplumun liberal olması gerektiği fikri de şart olmamalıdır. Aynı minval üzere düzgün halklar, despotik ve diktatörlük gibi siyasi bir yapılanmaya sahip değildir ve bu onları diğer haklardan ayırmaktadır.<sup>8</sup>

İki tür toplumun uluslararası başlangıç durumuna katılacağını ve uluslararası ilişkilerin nasıl olması gerektiği üzerine temel ilkelere

<sup>5</sup> Farid Abdel- Nour, "From Arm's Length to Intrusion; Rawls's "Law of Peoples" and the Challenge of Stability," *The Journal of Politics*, Vol. 61, No.2. [May., 1999],s.316-317.

<sup>6</sup> Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, s. XIX.

<sup>7</sup> Nour, a.g.e., s. 320.

<sup>8</sup> Luis Cabrera, "Toleration and Tranny in Rawls's "Law of Peoples", *Polity*, Vol. 34, No.2. [Winter., 2001], s. 175.



anlaşacağını ifade eden Rawls, bu anlaşmaya katılamayacak üç tür halkın ise iyi düzenlenmemiş olduğunu belirtir. Bu halklardan ilki;

- a- Yasatanımaz devletler.<sup>9</sup> Yasatanımaz devletler, hem vatandaşların temel insan haklarını ihlal ederler hem de diğer devletlerle olan sorunlarını şiddet yoluyla çözmeye çalışırlar. Bu nedendir ki “Yasatanımaz devletlere” karşı yaptırımlar uygulanmalı ve hatta gerekirse içişlerine müdahale edilmelidir.<sup>10</sup>
- b- İkincisi ise zorluk içerisindeki toplumdur. Bu tür toplumlar tarihsel, toplumsal ve ekonomik koşullardan dolayı iyi düzenlenmiş olabilmek için gerekli olan elverişli şartlara sahip değildir.<sup>11</sup> Ancak Rawls’a göre, zorluk içindeki toplumlar, iyi düzenlenmiş toplum olma yönünde bir isteğe sahiptir. Bu nedenle iyi düzenlenmiş toplumlar zorluk içindeki toplumlara “Halklar Toplumunun” bir üyesi olma yönünde destek vermelidir.<sup>12</sup>
- c- İyi düzenlenmemiş toplumlardan sonuncusu, iyiliksever mutlakıyetçi toplumdur. İyiliksever mutlakıyetçi toplumlarda vatandaşların temel insan haklarının çoğuna saygı gösterilir, fakat siyasal karar alma sürecinde toplumun üyelerine söz hakkı tanınmadığı için bunlar iyi düzenlenmiş bir toplum olamaz ve halklar topluluğuna giremezler.<sup>13</sup>

Tabii ki Rawls’un uluslararası ilişkileri niçin devletler kavramıyla değil de halklar kavramıyla resmettiğinin açıklanması gerekmektedir. Bu soruya cevap olarak Rawls, liberal ve düzgün halkların ama özellikle liberal halkların temel özelliklerini sıralayarak cevap verir. Düşünürüne göre, liberal halkların üç temel özelliği vardır. Bunlardan ilki liberal halkların temel çıkarlarına hizmet eden yeterli derecede adil bir demokratik hükümet; ikincisi ortak duygular sayesinde birleşen vatandaşlar ve sonuncusu ise ahlaki bir doğadır. Birinci özellik kuramsaldır ve yeterli derecede adil anayasal demokratik bir hükümetten kastedilen ise halkın siyasette etkin olduğu o hükümetin, seçime dayalı kontrol mekanizmasına tabi olduğu ve halkın temel çıkarlarını koruduğudur. İkinci özellik kültürel dir. Tarihsel olarak fetihler ve göçler farklı kültür ve tarih belleğine sahip toplulukların kaynaşarak yaşamalarına neden olmuştur ve bu da kültürel alt yapıyı resmetmektedir. Son olarak üçüncü özellik [ahlaki doğa] ise, siyasal açıdan doğruluk ve hak kavramlarına sıkı sıkıya bağlılık gerektiren ahlaki bir doğadır.<sup>14</sup> Burada ifade edilmek istenen ise liberal halkların belirli bir ahlaki karaktere sahip oldukları ve diğer halklarla hakkaniyet koşullarında bir

<sup>9</sup> Beitz, a.g.e., s. 676.

<sup>10</sup> Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, s. 84-87.

<sup>11</sup> Beitz, a.g.e., s. 676.

<sup>12</sup> Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, s. 116.

<sup>13</sup> Rawls, a.g.e., s. XXI.

<sup>14</sup> Rawls, a.g.e., s.24- 26.

işbirliğine açık olduklarıdır. İşte yukarıda zikredilen bu özellikler onların "halklar" olarak betimlenmesine yardımcı olmaktadır.

Düşünüre göre, özellikleri bu şekilde resmedilmiş olan "halkların" uluslararası ilişkilerde bir devlet gibi hareket etmeleri beklenemez. Çünkü halklar, sadece sağgörülü, akılcı çıkarları doğrultusunda ya da devlet çıkarları denilen bir saikle hareket etmezler. Oysa devletler, savaş nedenleri ve barışın korunmasına dair pek çok uluslararası politika kuramının aktörleridir. Bir başka ifadeyle devletler, çıkar duygusuyla hareket ederler ve onların bu politikaları hakkaniyetli bir sistemin tesisini güçleştirir. Bu nedenden dolayı Rawls, devletleri ve onların çıkarlarını uluslararası arenadaki esas aktörler olarak ele alan realist yaklaşımın tuzaklarından kaçınmak için devletleri halklardan ayırmak istemektedir. Bu nedenle de küresel ölçekte bir adalet muhakemesinde, ilgili ahlaki ve sosyolojik aktörlerin devletler değil, halklar olduğunu ileri sürmektedir. Geçmişte olduğu gibi, bugün de devletlerin iktidar, saygınlık ve servet mücadelelerinin hala dünya sisteminin gündemini işgal ettiği göz önündedir.<sup>15</sup> Bir devletin her şeyin başında kendi iktidarını önemsemesi, imparatorluğunu genişletmek için toprak kazanmayı düşünmesi ve ekonomik gücünü öteki devletlerden daha fazlaya çıkarmayı hedeflemesi halklar ve devletlerarasındaki farkı çok büyük boyutlara ulaştıracaktır.<sup>16</sup>

Rawls, orijinal pozisyon yöntemini ve bilgisizlik peçesini ikinci kez "Halkların Yasası"nın ana ilkelerini seçerken kullanmıştır.

Liberal halkların makul temsilcileri, ilk sözleşmede -Adalet Teorisi adlı eserde- olduğu gibi simetrik bir pozisyona sahiptir.<sup>17</sup> Yani hem temsilci olarak taraflar, hem de onların temsil ettiği halklar simetrik olarak konumlandığından dolayı birbirleriyle aynı uzaklıkta ve bu yüzden de birbirlerine karşı hakkaniyetli bir konumdadırlar. Son olarak, taraflar mevcut duruma uygun bir bilinmezlik peçesi etkisindedirler.<sup>18</sup> Mesela, bu durumda temsilciler halkların kapsamlı, iyi doktrinlerinin ne olduğunu bilmemektedirler. Yine aynı şekilde, temel çıkarlarını, temsil ettikleri halkın topraklarının büyüklüğünü, nüfusu ve göreceli gücünü de bilmemektedirler. Bilinmezlik peçesi altında halklarının temel özelliklerini bilmeyen temsilcilerin bilgileri dâhilinde olan şey; liberal bir toplumu benimsediklerinden dolayı, liberal toplumları temsil ettikleridir. Lakin burada ifade edilmesi gereken, temsilcilerin, temsil ettikleri halkın doğal kaynaklarının ve ekonomik gelişme düzeylerinin ne olduğu konusunda da bir bilgiye sahip olmadıklarıdır. Bu şekilde halklar özgür ve eşit, dolayısıyla adil olarak konumlanmıştır. Adil olarak konumlanmış olan halkların kendi çıkarlarını nasıl gördükleri önemli bir husustur. Zira biz yukarıda halkların

<sup>15</sup> Seyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları*, [Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar], (Çev. Berna Akkıyal), İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 87-88.

<sup>16</sup> Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, s.26-28.

<sup>17</sup> Aysel Doğan, "Rawls'un Liberalizmi ve Kozmopolitanizm", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı:36, Ankara 2006, s. 133.

<sup>18</sup> John Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, s. 34.

kendilerini özgür ve eşit saydıklarını dile getirdik. Böylesi bir algılayış devletlerarası algılayış tarzından çok farklı bir karakter arz etmektedir. Çünkü devletler, kendilerini özgür görseler dahi eşit olarak görmezler, bu nedenle de temel çıkar algıları halkların temel çıkarlardan anladığı ile örtüşmez. Bundan dolayı halkların temel çıkarlarını şu şekilde özetlemek mümkündür; güvenliklerini, topraklarını ve vatandaşlarının refahını garanti altına alma, siyasal bağımsızlıklarını sivil özgürlükleriyle birlikte koruma altına alma, özgür kültürlerini korumaya çalışma ve öz-saygı kavramında anlamını bulan bir karşılıklı saygı duyma şeklinde sıralanacak durumlar, temel çıkarlar olarak görülmektedir.

Bu şekilde konumlanmış olan Liberal Halklar şu ilkeler üzerinde anlaşacaktır:

- *Halklar özgür ve bağımsızdır, öteki toplumlar bu özgürlük ve bağımsızlığa saygı göstermelidir.*
- *Halklar antlaşmalara ve taahhütlere uymalıdır.*
- *Halklar eşittir ve onları bağlayan antlaşmalarda taraftır.*
- *Halklar içişlerine müdahale etmeme sorumluluğunu gözetmelidir.*
- *Halklar kendini savunma hakkına sahiptir, fakat kendilerini savunma amacı dışında savaş çıkarma hakları yoktur.*
- *Halklar insan haklarına uymalıdır.*
- *Halklar savaşırken bazı belirli sınırlamalara uymalıdır.*
- *Halkların, adil ya da düzgün siyasal ve toplumsal rejime sahip olmalarını engelleyen olumsuz koşullar altında yaşayan diğer halklara yardım etme yükümlülüğü vardır.<sup>19</sup>*

#### IV.Değerlendirme

Rawls'un Halkların Yasası adlı eserinde uluslararası ilişkileri nasıl resmettiği, hangi halkların adil bir dünya için müzakareye katılacağı ve hangilerinin bu sözleşmenin dışında tutulacağı, kısaca da olsa ifade edilmiştir. Çalışmamızın değerlendirme aşamasında ise Rawls'un halklar sınıflamasına bağlı kalarak, sözleşmeye katılmayan halklara ilişkin yapmış olduğu değerlendirmeler dikkate alınacaktır ki, kanaatimizce Rawls'un eserine getirilen eleştiriler de bu kısımdan hareketle ortaya konulmaktadır ve genel olarak eleştirileri üç altbaşlıkta toplamak mümkündür.

Söz konusu altbaşlıklardan ilki, Halkların Yasası altında liberal ve makul halklara, liberal ve makul olarak değerlendirilmeye alınmayan halklara müdahale etme ruhsatının verilmesiyle ilişkilidir. Bu halklara müdahalenin meşru bir zemine oturması için ise geçerli bir nedenin varolduğu düşüncesinden hareket edilmektedir. Rawls'a göre yasatanımsız devletlerin agresif olması ve sorunlarını şiddet yoluyla çözmeye çalışması bunlara müdahale için yeterli nedendir. Düşünürün bakış açısı itibarıyla,

<sup>19</sup> John Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, s. 36-38.

yasatanıma devletler agresif ve tehlikelidir; eğer böylesi devletler değillerse bile onların bu duruma gelebilmeleri ancak güç ve baskıyla gerçekleştirilebilmiştir. Bu devletler, yalnızca güç ve baskıyla yasatanıma olmayan bir devlet haline getirildikleri takdirde bütün insanlar daha güvenli ve daha emniyetli olacaktır. Aksi takdirde Yasatanıma devletler, uluslararası güç ve şiddet iklimini derin bir şekilde etkileyecektir. Bu analizin sonucu olarak şunu söylemek mümkündür; Rawls'a göre, düzgün ve liberal halkların yasatanıma devletlere müdahalesinin gerekçesini, yasatanıma devletlerin uluslararası güç ve şiddet iklimine yol açacağı düşüncesi oluşturmaktadır.<sup>20</sup> Yasatanıma devletlerin, agresif ve şiddet eğilimine sahip olduklarından dolayı hem müzakareye alınmadığı hem de bunlara savaş yolu da dahil olmak üzere müdahil olunması gerektiği çıkarımı da sadece düzgün ve liberal halkların perspektifini yansıtmaması açısından eleştirilmektedir. Diğer taraftan burada bir ön kabulün olduğu çıkarımına ulaşmak da mümkündür.<sup>21</sup> Yasatanıma devletler için Rawls'un yapmış olduğu analizler dikkate alındığında sanki bu halkların "genetik olarak saldırgan" olduğu gibi bir duygu dünyası oluşmaktadır. Oysa Rawls'un ifade ettiği şekilde bir sözleşmenin sonucu olarak ortaya çıkan ilkeler, eğer bağlayıcı olacaksa ve bunları farazi de olsa düşünmek Rawlsçı bakış açısıyla mümkünse, dünya üzerinde bu ilkeler etrafında gerçekleşen bir birlikteliğe hiçbir halkın şiddet göstermeyeceği de -farazi olarak- pekala mümkün gözükmektedir. Bir başka ifadeyle, tarihin ortaya çıkarmış olduğu çatışma ikliminin bugün ortadan kalkmasında yukarıda tasviri yapılan bir anlaşma ve bunun sonucunda oluşan ilkelerin etkili olacağı ve adil bir düzeni getireceğini ifade etmek ne kadar olanaklı ise aynı şekilde bu çatışmanın olmadığı, ilkelerin düzgün ve liberal halkları bağladığı bir toplumsal/siyasal ortamda yasatanıma devletlerin agresifliğini sürdürme gerekçesinin de ortadan kalkacağını düşünmek o kadar olanaklıdır.

İkinci altbaşlık ise halkların hangi referanslar çerçevesinde müzakareye alınıp alınmadığı hususuna ilişkindir. Halkların Yasasında yapılan değerlendirmeler itibariyle bakıldığında "müzakareye katılacak olan halkların" belirlenmesi aşaması çok reel ölçütlere dayanmamaktadır. Hangi halkın ne türden kriterler çerçevesinde temsile değer görüldüğü açıklanmış gibi görünmesine rağmen, zaman zaman muğlak ve karışıktır. Bir taraftan düzgün halklar diye kavramsallaştırılan halkların çeşitli eksikliklerine rağmen sözleşmeye katılabileceğini söyleyen Rawls, iyilik sever mutlakiyetçi toplumlara temsilden yoksun bırakılmaktadır. Düzgün halkların, vatandaşlarını siyasal ya da toplumsal hayat içerisinde eşit bile görmeyebileceklerini ifade eder ancak ortak iyiye dayanan adalet anlayışlarından dolayı, bunları sözleşmenin tarafı kılar. Diğer taraftan Rawls, iyilik sever mutlakiyetçi toplumlarda vatandaşların temel insan haklarının çoğuna saygı gösterildiğini kabul eder, fakat siyasal karar alma sürecinde toplumun üyelerine söz hakkı tanınmadığı için onları müzakere dışında tutar. Yani biri için olumlu olan özellik bu anlaşmaya katılmak için

<sup>20</sup> Rawls, *a.g.e.*, s. 87.

<sup>21</sup> Allen Buchanan, "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World, *Ethics*, Vol.110, No:4, 2000, s. 689.

yeterli görülürken, diğeri için bunun neden geçerli olmadığı çok anlaşılır değildir. Elbette bunları Rawls, eserinde gerekçelendirmiştir. Ancak bu izah denemelerinin de tatmin edici gözükmediği dile getirilmektedir.

Üçüncü altbaşlık ise zorluk içerisindeki toplumlara yapılacak olan yardım ile ilgilidir. Rawls her ne kadar yapılacak olan yardımı, Halkların Yasasının sekizinci maddesi çerçevesinde gerekçelendirse de geçmişten günümüze tarihsel tecrübe ve gerçekçi dış politikanın verileri dikkate alındığında, bu yardımın sadece adil bir dünyanın inşasıyla sınırlı kalmayacağını söylemek pekala mümkündür. Düşünre göre gelişmiş ülkelerin kaynak aktarımının temel amacı; zorluk içindeki toplumların iyi düzenlenebilmeleri ve Halklar Topluluğunun üyesi olabilmeleri içindir. Etik bir ilke olarak bakıldığında yapılan yardım anlamlı olabilir, fakat reel olarak bakıldığında bu yardımın bir normlar dayatmasına dönüşmemesi anlamında hiçbir sınırdan söz edilememektedir. Kaynak aktarımını yapacak olan gelişmiş ülkelerin, bu yardımı sadece Halkların Yasasının ilkeleri çerçevesinde yapacağını düşünmek makul olsa da bunu aynı doğrultuda devam ettireceğini düşünmek biraz ütöpik gözükmektedir.

#### **KAYNAKÇA**

- Beitz, Charles R., "Rawls's Law of Peoples", *Ethics*, Vol.110, No.4. [Jul., 2000].
- Benhabib, Seyla, *Ötekilerin Hakları*, [Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar], (Çev. Berna Akkıyal), İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- Buchanan, Allen. "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World", *Ethics*, Vol.110, No:4, 2000.
- Cabrera, Luis, "Toleration and Tranny in Rawls's Law of Peoples", *Polity*, Vol. 34, No.2. [Winter., 2001], s.175.
- Doğan, Aysel, "Rawls'un Liberalizmi ve Kozmopolitanizm", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 36, Ankara 2006.
- Graham, Paul, *Rawls (Oneworld Thinkers)*, Oneworld, Oxford, 2007.
- Nour, Farid, Abdel, "From Arm's Length to Intrusion; Rawls's Law of Peoples and the Challenge of Stability", *The Journal of Politics*, Vol. 61, No.2. [May., 1999].
- Rawls, John, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, (Çev. Gül Evrin), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

# GÖZETLEYENİN HUKUKU

Cengiz Mesut TOSUN\*

## ÖZET

*İnsanlar arasındaki çatışmaların nedenleri arasında "güvenlik" ve "mülkiyet" kavramları bulunmaktadır. Bu çatışmaları ortadan kaldırmak üzere sözleşme ile bir araya gelen insanlar doğal haklarını "devlet"e devrederler. Literatürde totaliter bir devlet örneği olarak Thomas Hobbes'un devlet anlayışı ve liberal devlet örneği olarak John Locke'un devlet anlayışı bulunmaktadır*

*Yeryüzündeki en güçlü göze sahip olan devlet, güvenliğin sağlanması için olup biten her şeyden haberdar olmak istemekte ve gündelik hayatın her anını kontrol altına almak için her türlü teknolojiyi kullanmaktadır. Toplumda var olan bütün iletişimi gözetlemekte ve denetime tabi tutmaktadır. Kişilerin fiziksel, zihinsel, ekonomik ve sosyal özellikleri hakkında bilgi toplamaktadır. Günümüz şartlarında bilmek; gözetlemeyi, denetlemeyi ve sınıflandırmayı olanaklı kılmaktadır. Devlet bunları yaparken "güvenlik gerekçesi"ni ileri sürmektedir. Çünkü iktidarın sürekliliğinin sağlanması, en başta iktidarı tehdit edecek tüm unsurlardan haberdar olup müdahale etmek yani güvende olmak ile mümkündür. Bu amaçla da istediği yönde yasalar çıkarabilmektedir.*

*Günümüzde artık "gözetleme" güvenliği sağlamanın ötesine geçerek güç ve iktidar kavramlarına karşılık gelmektedir. Bilim ve teknoloji tamamen iktidarın bir tahakküm aracı olarak kullanılmaktadır. İktidar oluşturduğu yasalar ile gözetlemeyi meşru kılmakta, itirazlar karşısında da güvenlik gerekçesini göstermektedir*

**Anahtar Sözcükler:** Devlet, gözetim, güvenlik, teknoloji

## (Surveillance of the Law)

### ABSTRACT

*In the focus of conflicts between people there are the concepts of "security" and "property". People, who come together in order to eliminate these conflicts through a contract, convey their rights to the "state". In the literature, Thomas Hobbes represents the example of totalitarian state and John Locke represents the example of liberal state.*

*The state, "which possess the most powerful eye" wants to know everything that happens in order to provide security and uses technology to control the every moment of daily life. It monitors all communication in the society and supervises it. It collects information about physical, mental, economical and social characteristics of people. In today's conditions, knowing makes monitoring, surveillance and categorization possible. The state justifies these acts by "rationale of security", since the sustainability of the rulership depends on maintaining security by means of being aware of all elements, which could pose a threat to the state and intervening them. For this reason, it can pose laws in the desired direction.*

*At the present day, "surveillance" has now extended beyond providing security and become corresponding to the concept of rulership. Science and technology have now become tools of domination in the hands of government. State legalizes the surveillance by the laws it proposes and uses the rationale of security against objections.*

**Key Words:** State, surveillance, security, technology

---

\* Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

## Giriş

Gözetleyen'in Hukuku'nu soruşturmaya başlarken, ilk önce insanın doğasına yönelmek gerekir. İnsan "**bilmek**" ister. Kapsayıcı bir ifadeyle söylemek gerekirse, felsefenin özü olan "merak etmek" bilme arzusunu tetikler. Bu arzunun içerisine evrenin yapısı, tanrı, ben neyim, ben kimim gibi temel soruşturma konuları akla gelirken yan komşunun ne yaptığı, sanatçıların özel yaşamları, ne giydikleri, ilişkileri ve ilişkilerindeki gelişmeler de merak konusu olabilmektedir. Ama sonuçta insan en sofistike sorudan en basit sayılabilecek konular dahil olmak üzere her şeyi merak edebilmekte, öğrenmek, bilmek istemektedir. Bu nedenle ölçekleri ve sınırları farklı olmak üzere insan en başta kendini, başkalarını, doğayı, metafizik olanı çözümlenmek ve haklarında daha çok bilgi edinmek üzere gözetlemektedir.

İnsan doğası aynı zamanda inanan bir yapıya sahiptir. İnsan, teoloji alanında yaptığı akıl yürütmelerinde en yetkin gözetleyici olarak Tanrı'yı görmektedir. Çünkü tüm inanç sistemleri içinde tanrının her şeyi bildiğine / her şeye gücü yettiğine ("omni science" / "omni potence") inanılır. Bu inancın temel nedeni Tanrı'nın neredeyse "gözetlenemeyen en güçlü gözetleyici" olmasından kaynaklanırken, kendisi hakkında insanlara sadece bilmeleri gerektiği kadar bilgi vermektedir. Tanrı en güçlü gözetleyicidir, çünkü insanların tüm yapıp etmelerini görmekte, kaydını tutmakta ve öte dünya inancı gereği kişiyi cennet ile ödüllendirmekte ya da cehennem ile cezalandırmaktadır. İnsan düşünce ve davranışlarında çevresindeki tüm insanları bir şekilde aldatabileceğini, kimi davranışının gözetim dışı kaldığını düşünebilirken Tanrı'nın gözetiminden kaçamayacağına inanmaktadır. Ama diğer kişilerle ilişkisinde gözetim dışı olabileceğini kestirebilmektedir. Farklı dünya görüşleri, çeşitli felsefi yaklaşımlar teolojik bağlamın dışında kalsalar da etik ya da vicdan çerçevesinde kendi kendilerini ya da başkalarını gözetim altında tutmaktadırlar.

İnsan doğası soruşturmasında bilen ve inanan insanın toplumsal olup olmadığı sorusu siyaset felsefesi çerçevesinde tartışılmalı bir sorudur. Genel eğilim olarak, insanın ihtiyaçlarını tek başına karşılayamamasından hareketle toplumsal olduğu, yani siyasal bir yapıya sahip olduğu kabul edilir. Toplumsal yapı insanların birbirlerini gözetledikleri, isteklerin çatıştığı alanı da ortaya çıkarmaktadır. En temel problem siyaset felsefesinin de özünü oluşturan "**güvenlik**" ve "**mülkiyet**" kavramları odağındaki çatışmalardır. İnsan da her canlı gibi en başta hayatta kalmak yani can güvenliğini sağlamak sonrasında da mülklerini elinde tutmak istemekte, dahası bunları arttırmak istemektedir. İnsanın bu yönü bitmek tükenmek bilmeyen bir çatışma alanının ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Böylesi bir ortam ise Tanrı'dan sonra en güçlü gözetleyicinin doğmasına neden olur. Bu "**devlet**"in kendisidir. İnsanlar can ve mal güvenliklerini sağlamada kendi gözetimlerinin yetersiz kaldığını fark ederek, sahip oldukları "gözetme/ gözetleme" haklarını bir sözleşme ile "yeryüzündeki en güçlü gözetleyici'ye devrederler.



## Hobbes ve Locke'da Devlet - Güvenlik İlişkisi

Thomas Hobbes'un *Leviathan* (1651) adlı eseriyle bağdaştırılan ve kitabın başındaki resimde görünen imge devletin gücü hakkında fikir edinmemizi sağlamaktadır. Resmin üst kısmındaki "*non est potestas super terram quae comparetur ei*"- (yeryüzünde onun kudretiyle kıyaslanacak hiçbir şey yoktur) ifadesi monarkın/ *egemenin* gözetim gücünü en iyi şekilde ifade etmektedir. Egemen bir elinde kılıcı diğer elinde asasıyla tüm denetimi sağlamakta, can ve mal güvenliğini gözetmektedir. Her şey onun gözlerinin denetimindedir. Hobbes'un egemeni bu denli güçlü tasvir etmesinin nedenlerini onun doğal durum tasvirindeki insanın özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Kısaca izah etmek gerekirse;

Hobbes'a göre siyaset biliminin amacı, siyasal olayların ardındaki neden- sonuç ilişkilerini ortaya koyarak barışı sağlamaktır. Hobbes'un doğal durum tasviri, herkesin eşit olduğu bir durumdur ve bu durum insanlar arasındaki güvensizliğin de temel nedenidir. Bütün şartları eşit olan iki kişi, elde etmeye çalışacakları fakat sadece birinin sahip olabileceği bir şey için mücadele etmek durumunda kalacaktır ki bu da birbirlerine düşman olmalarına yol açmaktadır. Esas olarak varlıklarını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışmaktadırlar. Herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulma amacıyla, kendisi için tehlikeli olabilecek başka bir kuvvet kalmadığına görünceye kadar, her türlü hile ve zor kullanımıyla olabildiğince çok insanı hâkimiyeti altına almaktan başka akılcı bir yol bulamamaktadır.<sup>1</sup> Bu ise sürekli savaş halinden başka bir anlama gelmemektedir. Güvensizlik, bir insanın kendi varlığını korumak amacıyla diğer insanlar üzerinde egemenliğini arttırmak istemesi ile savaşın yolunu açmaktadır.

İnsanın doğal durumunda, kendisinin sürekli bir savaş içinde olmasına yol açan kavgaların insanın ne gibi özelliklerinden kaynakladığı soruşturmasında Hobbes, üç temel kavga nedeni ileri sürmektedir: Birincisi, *rekabet*; ikincisi, *güvensizlik* ve üçüncüsü de *şan ve şeref*. Rekabet insanları kazanç için, güvensizlik güvenlik için, şöhret ise için mücadele etmeye itmektedir. Birincisi ile başka insanların kişilikleri, karlıları, çocukları ve hayvanları üzerinde egemen olmak amacıyla şiddet kullanarak kavga eder. İkincisi ile de, kavga yoluyla güvenliğini sağlar. Çünkü bir insan diğerleri üzerinde iktidar kurmadıkça, onları hükmü altına almadıkça, kendini güvende hissedemez. Üçüncüsü ile de kişiliklerine yönelik olarak doğrudan doğruya başkalarından gelebilecek aşağılama ve küçümsemelere karşı kavga eder. Güçlü olanın adalet anlayışının geçerli olduğu bu durum aynı zamanda, Hobbes'un savaş halinin iki temel erdemi saydığı şiddet ve hile ile sağlanan bir adalet olmaktadır. Bu, bütünüyle bir özgürlük durumudur. Herkesin herkesle savaş halinde olduğu doğal durum mülkiyetin, egemenliğin ve herkesin eline geçirebildiği şeyleri elinde tutabildiği sürece sahip olmasından başka bir şey değildir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Hobbes, Thomas. *Leviathan*, çev: Semih Lim, Yapı Kredi Yay, 2008: s. 93

<sup>2</sup> Hobbes, a.g.e., s. 95-96

*Leviathan* (devlet) tam bu aşamada vücuda gelmekte daha doğrusu Hobbes, devletin ortaya çıkmasının tüm yeter sebeplerini bize göstermektedir.

Hobbes için güvenliğin teminatı olan devlet ile ilgili olarak, “İnsanları yabancıların istilasından koruyacak, birbirlerine haksızlık etmelerini önleyecek<sup>3</sup> ve böylece onların güvenliğini sağlayacak bu ortak iktidarı kurmanın tek yolu, onların tüm iktidarını ve gücünü tek başına bir insana ya da tek bir meclise vermeleridir. Onların iradelerini tek bir iradeye indirgeyebilecek olan budur”<sup>4</sup> ifadesini kullanmaktadır, Hobbes’un güvenlik anlayışı mutlak egemenliğin arkasında itici bir güç olarak gözükmektedir. Devlet doğal durumda insanın sahip olduğu varsayılan özgürlüğünden türemiştir. Uygarlık öncesi savaş koşulları düşünüldüğünde, toplumsal sözleşme ile “barış” sağlanmaktadır. Bu ise belli bir güvenlik anlayışına karşılık gelmektedir. Çünkü Hobbes, “güvenlik-özgürlük” ikiliğinde güvenliği önceleyici olarak sunmaktadır. Güvenliğin sağlanamadığı bir yerde “*ne sanattan ne bilgiden ne de zaman hesabından bahsedilebilir, hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; insanın hayatı güvenlik olmadan yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısadır.*”<sup>5</sup>

Hobbes için devlete itaatin tek nedeni ölüm korkusudur. Sosyal sözleşmenin ya da uzlaşmanın varlık nedeni ise güvenlik isteğidir. İnsanın hayatını koruma, bedensel varlığını sürdürme isteği onun bu amaç için diğer insanlarla anlaşmaya, mutlak eşitlik ve özgürlüğünden vazgeçmeye sevk etmektedir. Bu vazgeçme, doğal durumdan devlet olmaya geçişi zorunlu kılmaktadır.

Locke için doğal durum tam bir özgürlük halidir. Hiç kimseye bir bağımlılık olmadığı gibi üstünlük de yoktur. Herkes aynı hakka sahiptir ve eşittir. Doğal durum bir barış halidir. Herkes kendini ve diğerlerini korumakla yükümlüdür, karşılıklı yardım söz konusudur. Fakat insanlar her istediğini yapacak kadar özgür değildir. Tanrı tarafından insanlara doğal olarak verilen aklın kanununa uymak zorundadırlar. İnsanlar doğuştan eşit hak ve özgürlüklerle doğarlar, herkesin eşit şekilde can, mal ve özgürlüğünü koruma, zarar vereni cezalandırma hakkı vardır.<sup>6</sup>

Doğal durum bu kadar iyi olmasına rağmen yine de insanlar siyasal topluma geçerler. İnsan, doğa durumunda bu kadar özgür, kendi kişiliğinin ve mallarının mutlak efendisiyse, her insan bir diğerine eşit ise, neden bu durumu bırakıp siyasal bir iktidarın egemenliği altına girer? Buna benzer soruları Locke’da aradığımızda, yanıtın, Hobbes’ta karşılaştığımız ana sav olan “güvenlik sorunu” olduğunu görüyoruz.

Doğa durumunda insan, eşit ve özgür haklara sahip olmasına rağmen, bu hakların kullanımı oldukça belirsiz ve sürekli olarak

<sup>3</sup> Aristoteles’te güvenliğin sağlanması görevini üstlenmiş yönetici için “halkın karşısına yabancı bir saldırı tehlikesi koymalı ve gerekirse, onları uyanık tutmak için tehlikeler icat etmelidir” demektedir (Aristoteles 158: 1990)

<sup>4</sup> Hobbes, a.g.e., s. 130

<sup>5</sup> Hobbes, a.g.e., s. 95

<sup>6</sup> Locke, John. *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çev. F. Bakırcı, Ankara: Babil Yay: 2004:5-7

başkalarının müdahalesine açıktır. Her kişi diğeri kadar kral olduğundan, her insan diğerinin eşiti olduğundan ve insanların büyük bir kısmı, insaf ve adaletin kuvvetli gözetleyicisi olmadığından, bu durumda, insanın sahip olduğu mülkiyetin kullanımı oldukça güvenliksiz ve korumasızdır. Bu gerçek, özgür olmasına rağmen insanı, korkular ve sürekli tehlikelerle dolu olan bu durumu terk etmeyi istemeye zorlar. Mülkiyet adı altında toplanan insanların özgürlüklerinin ve mallarının karşılıklı korunması ihtiyacı, insanların toplum düzenini kurma ya da kurulmuş bir toplum düzenine geçmelerinin başlıca nedenidir.<sup>7</sup> Anlaşıldığı gibi insanların toplum düzenine geçmelerinin sebebi olarak, doğal durumda sahip olunan özgürlükler ve bu özgürlüklerin daha iyi kullanımını güvence altına alınma isteğidir.

Locke'a göre insanların kendilerini bir hükümet altına sokmak istemelerinin asıl ve ana amacı mülkiyetlerinin korunmasıdır. Doğa durumunda mülkiyetin korunması konusunda üç temel sorun bulunmaktadır. Bunların ilkinde göre, insanlar arasında baş gösteren uzlaşmazlıkların giderilmesinde, ortak bir onayla kabul edilmiş ve izin verilmiş yerleşik, kurulu, bilinen bir yasa eksikliği vardır. Doğa yasası ussal olan insanlar için açık ve anlaşılır olmasına rağmen, insanlar kendi çıkarları söz konusu olduğunda, yasaların bağlayıcılığını göz ardı edebilmektedirler. İkincisi ise, uzlaşmazlıklar konusunda karar verme yetkisiyle donatılmış tarafsız bir yargıcın eksikliğidir. Bu durumda; doğa durumunda her insan hem yargıç hem de doğa yasasının uygulayıcısı olmaktadır. İnsanların kendilerinin taraf olduğu herhangi bir durumda, hırslarının, intikamlarının aşırılığı ile karşılaşılır. Üçüncü olarak, doğa durumunda haklı olunan bir durumda, yaptırımı destekleme, arkasında durma ve yaptırımı doğru bir biçimde uygulama gücünün eksikliği söz konusudur.<sup>8</sup>

Locke, sözleşme ile oluşan hükümeti doğa durumunun bu üç güvensiz ve huzursuz kusuruna karşı toplumu güvenceye almakla yükümlü tutar. Hükümet yasa yapmalı ve toplumu yasalarla yönetmelidir. Uzlaşmazlık durumlarında hükümetle bu yasaları kullanacak tarafsız ve bağımsız yargıçlar yer almalıdır. Bütün bunlar halkın kamusal iyiliğinden, barış ve güvenliğinden başka bir amaca yönelik olmamalıdır.<sup>9</sup>

İnsanlar kendilerinin ve kendilerine ait olan şeylerin korunması ve güvence altına alınması için birbirleriyle sözleşme yaparak toplumu ve sivil siyasi yönetimi oluşturmaktadırlar. Sözleşme ile oluşan yönetim meşrudur çünkü, insanların doğa durumunda sahip oldukları, özgürlüğün de bir parçası olan kendi kanununu yapma hakkını bireyler kendi rızalarıyla bu yönetime devrederler. Öyleyse, devletin varlık nedeni, bireyi ve bireye ait olan şeyleri korumaktır. Bunun anlamı, devletin, bireyi başkalarının zor kullanımına maruz kalmayacak bir şekilde yaşayabilmesinin şartlarını tesis etme ve sağlama alma görevleriyle yükümlü olduğudur.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Locke, a.g.e., s.104

<sup>8</sup> Locke, a.g.e.,s. 104

<sup>9</sup> Locke, a.g.e.,s. 107

<sup>10</sup> Locke,John. *Hoşgörü Üzerine bir Mektup*, çev: M.Yürüşen, Liberte Yay, Ankara:1998: s.4

Locke'a göre insanlar hayatlarını, özgürlüklerini karşılıklı korumak için sözleşme yaparak uygar topluma geçişi Tanrı'ya borçlu olmakla beraber siyasal iktidar gücünü ve kaynağını Tanrı'dan almamakta, siyasal toplum ve iktidarın oluşumu, toplumu oluşturan bireylerin istek ve iradelerine dayanmaktadır.

Locke için kanun, özgür bir varlığın hareketlerini sınırlamak için yapılmamaktadır. Kanun olmadan da mutlu olunsaydı, kanun faydasız olur, kendi kendini ortadan kaldırırdı. Kanunun amacı özgürlüğü kısıtlamak ya da ortadan kaldırmak değil, onu korumak veya genişletmektir. Yani insanın kanunlar koymaya elverişli bir varlık olması, özgürlükten vazgeçen bir varlık olması demek değildir. Çünkü özgürlük başkalarının şiddet ve baskısından kurtulmak demektir. Kanun olmayınca da bu imkânsızdır.<sup>11</sup>

John Locke toplumsal sözleşme kuramının temsilcisi olarak otorite karşısında özgürlük ve eşitlik düşüncelerini savunmaktadır. Hobbes da sözleşme kuramını savunmaktadır. Ancak Hobbes doğal haklardan, sözleşmeden hareket etmesine rağmen, hukuku; yönetimin, monarkın iradesine indirgemektedir.

### İktidar ve Gözetim Teknolojisi

İnsanlık tarihi gözetimin tarihidir. İnsanların birbirleriyle ilişkisi karşılıklı olarak gözetim olgusuna dayanmaktadır. Uygarlık tarihinin gelişimi gözetime dayanmaktadır. İnsanlar çevrelerinde olup bitenlerden haberdar olmak, kontrol etmek ve yönlendirmek amacıyla gözetlemektedir. Antik köleci toplumlarda olduğu gibi askerlik hizmeti, vergi, toprağa yerleşim gibi amaçlarla nüfus sayımı yapılması önemli bir gözetim mekanizması sayılmaktadır. Göçebe topluluklarda dahi evlilik kayıtları, hayvan sayısı, hangi mevsimde sürülerin nereden nereye göç edeceği, nerede konaklanacağı hep gözetim altına alınmak istenmiştir. Gözetimin temelinde egemen olanın ya da egemenliğini sürdürmek isteyen iktidarın bilme arzusu yatmaktadır. Egemenliğin tesisi ve devamı bilgi, dolayısıyla gözetim teknikleri üzerinden hayat bulmaktadır.

Bugün bildiğimiz şekliyle, yani toplumsal yaşamda yaygın ve kurumsallaşmış haliyle gözetim 19. yüzyıla kadar görülmemektedir. Elektronik gözetim ise çok daha gençtir. Kapitalizmin geniş ölçekli sistematik gözetimi sanayi kentleri, fabrikalar, ulus devletler ve onların bir parçası olarak askeri örgütlenmeler olarak kendini göstermektedir. Kapitalist toplumlarda insanlar daha fazla gözetlenmekte, faaliyetleri daha fazla belgelenip, tasnif ve değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

II. Dünya Savaşının hemen sonrasında başlayıp günümüze kadar olan süreçte genel olarak teknolojiye özellikle de iletişim alanında önemli gelişmeler sağlandığı görülmektedir. Bu gelişmelere bağlı olarak "enformasyon çağı", "bilgi çağı", "bilgi toplumu", "global köy" gibi ifadeler sıklıkla telaffuz edilir hale gelmiştir. Teknolojik iletişim sayesinde bilgi birikiminin arttığı, bilgi akışının hızlandığı ileri sürülerek bilgi toplumundan

<sup>11</sup>Akarsu, Bedia. *John Locke'un Devlet Felsefesi*, İstanbul: İstanbul Matbaası: 1961: s.77

bahsediliyorsa tüm bu adlandırmalar yetersiz kalmaktadır. Bilginin akışı gözetim altındadır. Günümüzde bilgi akışı bilişim teknolojileri tarafından denetlenmektedir. Bilişim teknolojilerindeki hızlı gelişim sonucu gözetim, bilgisayar şebekeleri (network) üzerinden yapılmaktadır. Bilgisayarlar, çok kolay ve hızlı bir şekilde çok büyük miktarlarda bilgiye erişimi sağlamakla kalmayıp, bilgileri düzenleme, dosyalama, fişleme gibi olanaklar sağlamaktadır.

Gözetim teknolojisini gözler önüne serecek bir örnekten yola çıkıldığında, gözetlemenin vardığı boyut her yönüyle kendini açığa çıkarmaktadır.

Brüksel şehir meydanında bir çadır kurulmuştur ve yoldan geçenlere ücretsiz olarak fallarına baktırabilecekleri söylenmektedir. İstekli kişi içeriye girmekte ve kişilerin avuç içlerine bakılarak onlar hakkında bilgiler söylenmektedir. Kişiler her duyduklarının tamamen doğru olduğunu duydukça şaşkınlık içinde kalmaktadırlar, Onların banka borçları, kredi başvuruları (kabul ya da ret nedenleriyle birlikte olmak üzere), genel kimlik bilgileri (evli ya da bekâr olduğu, doğum yılı, yeri vs.), hastane kayıtları (geçirmiş oldukları ameliyatlar, kullandığı ilaçlar vs.), aşk hayatları (kiminle olduğu ya da ayrılmışsa neden ve kimden ayrıldığı vs.), seyahat ettiği ülkeler, kredi kartları genel durumu, telefon numaraları, nerede çalıştığı, eğitim durumu gibi kişinin genel ve özel bilgileri saniyeler içerisinde karşısındakine söylenebilmektedir. Her ne kadar çok başarılı bir falcılık örneği gibi görünse de işin aslı çadırı ikiye bölen paravan açıldığında görülen manzaradır. Paravanın ardında 4-5 masa başında Hacker ve önlerinde en gelişmiş bilgisayarlar bulunmaktadır. Falına baktırmak amacıyla içeri giren kişinin en başta gizli kamera ile resmi çekilmekte ve tüm sosyal (facebook vs.) ve resmi internet ortamında taranmaktadır. Saniyeler içerisinde en başta kişinin kendisinin kendi iradesiyle yayımladığı bilgilere ulaşılmakta, sonrasında ise internet ortamında ulaşılabilinecek her türlü bilgisine kısa sürede ulaşmakta ve fala bakan kişiye kulaklıkla iletilmektedir. Kişinin duydukları karşısında şaşkınlık içerisinde kalmasının tüm düzeneği bundan ibarettir. Denebilir ki falına baktıran kişi şaşkınlık içinde olmasına rağmen kişisel bilgilerinin çoğunu kendi iradesiyle paylaşmış durumdadır. Mahremiyet hakkını kendi rızasıyla katletmektedir.

Bu örnekten yola çıkıldığında, iktidarın (devletin) en başta kendinin ve tüm egemen olduğu alanın yanı sıra egemenlik tesis etmek istediği tüm bölgelerde temel görevi saydığı “genel güvenliği sağlama” arzusuyla bu sistemin gelişmiş halini kullandığı görülmektedir. Devlet, ileri teknoloji ile tüm şehirleri hatta ülkeyi mobese kameralarıyla, gökyüzünden insansız hava araçlarıyla (İHA), uzaydan uydularla gözleyerek bilgi toplamakta, bilgileri değerlendirmekte ve güvenliğini tehdit edecek “şüpheli” durumlara müdahale edebilmektedir. Devletin çıkarı bütün yurttaşların faaliyetlerini görmek, duymak, bilmek istemektedir. Çünkü iktidarın sürekliliğinin sağlanması en başta iktidarı tehdit edecek tüm unsurlardan haberdar olup müdahale etmesi yani güvende olması ile mümkündür.

İktidar, güvenliğini sağlamak olup biten her şeyden haberdar olmak ister. Her şey ve herkes hakkında en çok bilgiye sahip olmak durumundadır. Bilgisel anlamda, bilinmemesi gereken bilgileri gizlemekte bunu da; “devlet

sırrı”, “güvenlik gerekçesi” “ulusal güvenlik” veya “devlet akli” kavramlarıyla yapmaktadır. Platon devlet yönetiminde bulunanlara yalan söyleme hakkı tanımaktadır. Yöneticiler, yönetilen aşağıdaki kesime yalan söyleyebileceklerdir. Onları daha kolay yönetebilmek için yalan gerekiyorsa, yalan söylemek kötü değildir.

“...Yalan söyleyebilecek olanlarsa, devletin yöneticileridir. Bu da devletin çıkarı için düşmanları ya da yurttaşları aldatmak amacıyla olur. Başka kimse yalan söyleyemez. Yöneticilere yalan söyleyen her hangi bir yurttaş (...) büyük suç işlemiş olur”<sup>12</sup>

“Yöneticilerimiz, yönetilenlerin yararına olarak büyük ölçüde yalana başvurmak, insanları aldatmak zorunda kalabilirler. Bu türlü davranışları da bir çeşit ilaç gibi yararlı olabilir.”<sup>13</sup>

Machiavelli ise, devletin karar mekanizmasını genel ahlak öğretilerinden bağımsız tutmaktadır: “devlet doğru olduğunu düşündüğü “her türlü hakikate aykırı, iyiliğe aykırı, dine aykırı eylemde bulunabilir. Yeter ki bu eylemler kamu yararı için gerekli olsun”.<sup>14</sup> Ama bu aynı zamanda devletin “kamu yararı”, “halkın iyiliği”, ya da “devletin korunması” söz konusu olduğunda yasal sınırların dışında hareket edebileceği anlamına gelmektedir.

Çünkü devletin güvenliği her şeyin üstündedir. Bu ise bilgi ile mümkün gözükmektedir. İktidarın hükmetme gücü en başta bilgi gücü ile orantılıdır. Ama bilgiye sahip olmak ve bilginin değerlendirilmesi “devlet akli” süzgecinden geçirilmesini gerektirmektedir. Bilgi ve iktidar ilişkisi ele alınırken iki noktada sınırlama getirilmesi gerekmiştir. Şöyle ki, sınırlamalardan ilki, “bilgilendirme” (enformation) ve “bilgi”yi (knowledge) birbirinden ayırmak, ikincisi ise bilgi- iktidar ilişkisinin pek çok disiplin üzerinden ifade etmek mümkünken genellikle tarihsel bir çizgiyi takip etmektedir. Oysa bilgi ve haber ya da başka bir deyişle şeyin “nasıl”ını bilmek”, “ne’yi bilmekten” ayrılabilir. Bilgilendirme (enformation) özgül ve pratik olanı anlatmak, bilgi ise işlenmiş ya da düşünce ile sistemleştirilmiş olanı tanımlamak için kullanılmaktadır. Başka bir ifadeyle, haber (enformation) “çiğ”, bilgi ise “pişmiş” veriler olarak kabul edilmektedir.<sup>15</sup>

Bodin, insanların genel bilgilerinin toplanması amacıyla nüfus sayımının ne kadar gerekli ve işlevsel olduğuna dikkat çekmektedir. Bodin özellikle nüfus sayımının insanların sahip olduğu şahsi malların vergilendirilmesi anlamına geldiğini vurgularken, nüfus sayımının avantajlarını da şöyle sıralamaktadır: “Tek tek bireylerin mevkilerini, mesleklerini ve kazançlarını nasıl elde ettikleri öğrenilebilir. Bu, devleti yağmalayan asalaklardan kurtulmaya, iyi yurttaşların arasında koyunların içindeki kurtlar gibi yaşayan aylakları ve serserileri, her türlü hırsız ve külhanbeyini kovmaya olanak sağlar. Her nerede iseler, izleri sürülüp

<sup>12</sup> Platon, *Devlet*, çev: Sabahatin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi ,Ankara: 1988, s. 389 c

<sup>13</sup> Platon, a.g.e.,s. 389 b

<sup>14</sup> Machiavelli, Niccolo. *Hükümdar*, çev: Necdet Adabağ, Türkiye İş Bankası Kültür Yay, İstanbul: 2013, s. 68

<sup>15</sup> Burke, Peter. *Bilginin Toplumsal Tarihi*, çev: Mete Tunçay İstanbul: 2001, s. 12

suçüstü yakalanmalıdırlar. Bu ayaktakımından kurtulmanın tek yolu onları denetim altında tutmaktır.”<sup>16</sup>

Gelinen bu noktada iktidar gündelik yaşamı tamamen kontrol altına almak istemektedir. Bu amaçla enformasyon teknolojileri vasıtasıyla, kişisel tüm bilgiler gelişmiş bilgisayarlarla veri tabanları halinde saklanmakta; gözetleme, izleme, takip etme, sınıflandırma ve kontrol etme sağlanmaktadır. Kısacası “büyük birader” işini yapmaktadır. Ünlü Çin düşünürü ve komutanı Sun-Tzu da, savaş sanatına dair düşünceleri ifade ederken zafer elde için etmek enformasyonun önemine vurgu yapmaktadır: *Düşmanın durumundan habersiz kalmak akıldışıdır. Bilgiyi elde etmenin tek yolu istihbarat örgütü kuracak casusları kullanmaktır. Savaş için istihbarat örgütü kurmayan bir kişi, insanların lideri değildir. Casusları olmayan bir ordu, gözü kulağı olmayan bir adam gibidir*<sup>17</sup>

Gözetimin yayılışını teknolojik bir olgu ya da “toplumsal kontrol” ve “Büyük Birader”e işaret eden bir şey olarak yorumlamak kolaydır. Ancak bu yaklaşım, bütün vurguyu araçlar ve zorbalılar üzerine yoğunlaştırmakta gözetime hayat veren ruhu yani gözetimi geliştiren ideolojileri ve gözetime yol açan olayları atlamaktadır. Gözetime itaat eden, onu yenemeyeceğini anlayıp oyunu kurallarına göre oynamaya karar veren sıradan insanları görmezden gelmektedir.<sup>18</sup>

Gözetim kavramı ile ilgili olarak Jeremy Bentham’ın Panoptikon’u literatürde önemli bir yere sahiptir.

Panoptikon işleyiş mantığı olarak, hiçbir ayrıntıyı gözden kaçırmayan denetimcinin gözü ile hücredekilerin merkez kuleyi “görmeden görmeye çalışan” bakışları üzerine temellenmektedir. Burada söz konusu olan, tek bir bakışla “her şeyi” sürekli olarak görmeye imkan veren siyasal bir teknolojidir. Aydınlatma sistemi incelikle ayarlanmış ve merkezi kuledeki ahşap perdelerle denetimci tümüyle görünmez kılınmıştır. Artık saklanacak en küçük bir yer veya özel alan kalmamıştır. İzlenip izlenmediklerini bilmeyen, ancak merkez kuleden kendilerini gözetlemek için sürekli olarak bir görevli bulunduğu farkında olan hücredekiler için tek ussal seçenek, her zaman için itaat etmektir. Panoptikon görmek- görülmeğin çiftini ayırmaya yarayan bir makinedir: Çevre halka tamamen görülmekte, ama görmek asla mümkün olmamaktadır. Merkezi kuleden görünmeden her şeyi görmek mümkün olmaktadır.<sup>19</sup> Bu mekanizmanın incelikli mantığını en baştan fark etmiş olan Bentham, kökü eski Yunan’a dayanan ve “göz önündeki yer” anlamına gelen Panoptikon kelimesini türetmiştir.

Panoptikon, mahkumları cezalandırmaya, ama aynı zamanda hastaları tedavi etmeye, öğrencileri eğitmeye, delileri muhafaza etmeye,

<sup>16</sup> Bodin, Jean. *Six Books of the Commonwealth*, çev: M.J. Tooley, Oxford Basil Blackwell: 1967, s. 181-5

<sup>17</sup> Sun Tzu. *Art of War* ed, Samuel B. Griffith, Oxford Press: 1996, s. 113-121

<sup>18</sup>Bauman, Zygmunt- Lyon. David, *Akışkan Gözetim*, çev: Elçin Yılmaz, Ayrıntı Yay, İstanbul: 2013, s. 17

<sup>19</sup> Jeremy Bentham, *Panoptikon, Works yay, Bowring, C.IV. s. 60-64 1790*, Bentham’dan aktaran Foucault Michel. *Hapishanenin Doğuşu*, çev: M. Ali Kılıçbay, İmge Yay Ankara 1992, s.253

işçileri gözlemeye, dilenci ve aylakları çalıştırmaya yaramaktadır. Böylece bir yanda toplumsal güçler daha da kuvvetlenirken, diğer yandan da üretim artacak, ekonomi gelişecek, eğitim yaygınlaşacak ve kamusal ahlakın seviyesi yükselmektedir. Mahkûmların toplu kaçış girişimi, yeni suç işleme tasarıları, delilerin karşılıklı şiddet kullanımı; çocuklarında kopya çekme, gürültü, gevezelik; panotikon'a kapatılanlar işçi ise de, onların da kavga, işi geciktirme, dalgınlıkla kazalara yol açma riskleri ortadan kaldırılmaktadır.<sup>20</sup>

Foucault'ya göre devlet, bireylerin mekansal ve toplumsal düzeni etrafında ortaya çıkmakta bunun sonucunda da bu düzen içinde herkesi gözetime tabi tutmaktadır. Böylece, panoptikon türdeş iktidar etkileri imal eden ideal bir devlet mekanizması olmaktadır.<sup>21</sup>

İktidar analizi Foucault'nun liberal düşünceler ve bunların merkezileşmiş devlet iktidarı ile meşguliyetini sorgulamasına neden olmaktadır. Gerçekten de, Foucault, merkezileşmiş devlet iktidarını, liberalizmin azaltmaya çalıştığı tahakkümün ta kendisi olarak destekleyen bir araç olarak görmektedir. Foucault'nun evreninde; disipline dair iktidar, toplumsal hayatın neredeyse her unsuruna yayılmıştır. Dolayısıyla hukukun, üstünlüğüne dair özel bir iddiası yoktur. Düzenleyici hükümet, toplumsal düzenin muhafazasına karşı çeşitli tehditlerin kontrolüne yönelik olarak politikayı yönlendirmektedir. Böylece, hukuk "toplumu disiplin altına alan" bir işleyişe dönüşmektedir.

### Yasalarla Gözetim

232

Devletin güvenliği sağlamaya çalışırken ister istemez yurttaşların özgürlüklerini sürekli kısıtlamak zorunda kaldığı iddia edilmektedir. Toplumsal yaşamda daima özgürlük ile güvenlik arasında bir denge oluşturulması gerektiği öne sürülmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse, özgürlüklerin yaşanması ancak *güvenlik* ile mümkün olabileceği kanısı ön plana çıkarılmaktadır. Bunu yapan ise genelde devletler/ hükümetlerdir. Devletler yeni güvenlik tedbirleri alınması (gerekliliği) yönünde yasalar oluştururken özgürlük için güvenliğin gerekliiği argümanını kullanmaktadırlar. Temel gerekçe olarak ise özgürlükleri tehdit eden bir "terör"ün varlığı ileri sürülmekte ya da yaşanmış büyük terör olayları (11 Eylül 2001 tarihinde Dünya Ticaret Örgütü'ne yapılan saldırı gibi) ardından "anti terörizm yasaları" vs benzer yasalar meşrulaştırılmaktadır.

Terörle mücadeleye ilişkin ilk önlemleri Amerika Birleşik Devletlerinin aldığı görülmektedir. Burada ilginç olan 11 Eylül saldırı öncesi özgürlükleri yok eden unsurlar taşıdığı için reddedilen "Terörle Mücadele yasası"nın (Anti-terrorism Act) saldırının hemen sonrasında Temsilciler Meclisi ve Senato'da temsilcileri tarafından hızla kabul edilmesidir. Kısaltılmış adı "Vatanseverlik Yasası" (Patriot Act) olan (*Provide Appropriate Tools Reuired to Intercept and Obstruct Terrorism*) Terörizmi Durdurmak ve Önlemek için Uygun Araçların Tedarik Edilmesi Yasası ile polise ve

<sup>20</sup> Bentham'dan aktaran Foucault, , a.g.e., s. 252

<sup>21</sup> Foucault , Michel. *Özne ve İktidar*, çev: Işık Ergüden-Ferda keskin, Ayrıntı Yay. İstanbul 2000, s. 239



istihbarat birimlerine terörist gruplarla bağlantı içinde olduğundan şüphelenilen yabancıları süresiz tutuklayabilme ve alıkoyma yetkisini tanımaktadır.<sup>22</sup>

Vatanseverlik Yasası'nın A.B.D vatandaşı olan ve olmayan ayrımında ikili bir hukuk sistemi olduğu görülmektedir. Yasa kendi vatandaşlarını koruma altına alırken yabancılar için hukuk askıya alınmakta, ABD vatandaşları için daraltılmış bir hukuk oluşturulurken yabancılar için sorgusuz sualsiz saf bir şiddeti içermektedir. Hukukta bir ilke olarak kabul edilen, keyfi ve haksız tutuklamayı önlemek ve yurttaşların güvenliğini sağlamak için oluşturulan Anglosakson yasası da (Habeas Corpus) askıya alınmaktadır.

Benzer şekilde, 1997 yılında imzalanan Amsterdam Anlaşması ile Avrupa Birliği üyeleri terörle mücadele için bu anlaşmanın 29. maddesiyle, (Avrupa Birliği üyeleri terörle mücadele için 1997 yılında imzalanan Amsterdam Anlaşmasının 29. maddesiyle,) "Birliğin amacı üye devletler arasında cezai konularda polisiye ve adli işbirliği alanlarında ortak eylem geliştirmek (...) vatandaşlara bir özgürlük, güvenlik ve adalet alanı içinde yüksek seviyeli güvenlik sağlama" kararı alırlar.

20 Aralık 2002'de Europol ile ABD arasında yapılan bir işbirliği anlaşması ise, kişisel nitelikteki bilgi değiş tokuşunu kolaylaştırmaktadır. Bu bilgiler, terör örgütüne üye olmasından ya da herhangi bir organize suçta katılmış olmasından *şüphelenilen* kişilerin "fiziksel, fizyolojik, zihinsel, ekonomik ve sosyal özellikleri" hakkındadır. Dahası bu anlaşma ile "ırk, siyasal görüş, dini ya da diğer inançların yanı sıra cinsel yaşamların" bilgisinin aktarımını içermektedir.<sup>23</sup>

Suç önlemek çerçevesinde yasa olarak karşımıza çıkan elektronik önlem örneklerini çoğaltmak mümkündür. 11 Eylül sonrası güvenlik önlemlerini uçak yolcuları üzerine yoğunlaştıran ABD, Computer Assisted Passenger Prescreening System II (Bilgisayar Destekli Yolcu Öngörüntüleme Sistemi II) adlı yeni bir güvenlik sistemini 2004 yılından bu yana kullanmaktadır.<sup>24</sup> ABD, göçmen polisini uçakların iniş noktalarından kalkış noktalarına taşımaktadır. Ne var ki bu göçmenlerin potansiyel varış yeri olan varlıklı ülke hükümetlerinin "tehdidi başından engellemek" şüphelileri kendi sınırlarından çok uzakta tespit etmek, tutuklamak ve hareketsiz hale getirmek, işgücü ihraç eden ülkelerin "suç önleme" veya "şüphelilerin hapsedilmesi ve etkisiz hale getirilmesi" göreviyle meşgul olan bir polis bölgesi olma rolünü kabul etmesi yönünde şantaj ve rüşvet yoluna gitmektedir.<sup>25</sup>

Lyon tüm gelişmeleri, bir profil çıkarma mekanizması olarak görmektedir;

"Profil çıkarma teknolojilerinin belli başlı gözetim biçimlerine kimlerin tabi tutulacağını belirlemede kullanılmasını 'ban-

<sup>22</sup> [http://www.house.gov/rules/sensen\\_028](http://www.house.gov/rules/sensen_028) Erişim tarihi 10/02/2015

<sup>23</sup> Paye, Jean Claude, *Hukuk Devletinın Sonu*, çev: Demet Lüküslü, İmge Yay. 2009, s.201

<sup>24</sup> Paye, a.g.e., s.37

<sup>25</sup> Bauman, a.g.e., s. 95

optikon' olarak adlandırılıyor. Ama bu tabir, yeni bir 'küreselleşmiş güven(siz)lik'in polis, sınır görevlileri ve havayolu şirketleri gibi uluslararası "huzursuzluk yöneticilerinin" gittikçe artan planlı faaliyetlerinden doğuşunun teorik bir analizinden kaynaklanmaktadır. Gerek ticaret gerek siyaset alanındaki uluslararası gözetim ve kontrol bürokrasileri nüfus hareketlerini izlemek ve kontrol etmek için artık gözetim sayesinde belli bir uzaklıkta çalışmaktadırlar. Bu söylemler uygulamalar, fiziki mimariler ve kurallar birlikte ele alındığında eksiksiz ve bağlı bir aygıt ya da Foucault'nun deyişiyle *dispositif* (müdahale aygıtlarını) oluşturmaktadır. Ortaya çıkan sonuç küresel bir panoptikon değil, Agamben tarafından geliştirilen '*ban*' (yasak) fikri ile Foucault'nun "optikon"unu birleştiren '*ban-optikon*'dur. Dispositif, yalnızca belli bir ulus-devletten değil, amorf ve birleşmemiş bir küresel güç demetinden dışlanan insan kategorileri yaratarak kimin hoş karşılanıp kimin karşılanmadığını göstermektedir. Sanal olarak faaliyet gösteren ban-optikon bir veri akışını, özellikle meydana gelmemiş şeylerle ilgili veri akışını yönlendirmek için ağ bağlantılı veritabanları kullanmaktadır."<sup>26</sup>

Günümüzde birçok düşünür giderek gelişmekte olan teknolojinin insanlığı nasıl denetim altına alabileceği konusunda endişelerini ifade etmektedirler. Gerçekten de, bugün enformasyon toplumuyla birlikte insanlığı bekleyen en büyük tehlike, toplumsal kontrol şemsiyesi altında beliren sıkı gözetim ve denetim teknikleridir. Bu tehlikeye dikkat çeken Bell, denetim teknolojisinin üç alanda etkin olduğunu göstermektedir. Birincisi, gözetim teknolojilerin genişlemesi ve toplumsal yapının tamamını etkilemesi, ikinci olarak, kayıt tutma (fişleme) teknolojisinin yoğunluk kazanması, üçüncüsü de, stratejik bilgilere erişmede kontrolün tekeller ya da hükümetler tarafından gizlilik esasına dayandırılmasıdır. Mahremiyetlerin ihlali ve bireysel özgürlüklere duyarlılık konusundaki tartışmalar sık sık gündeme gelmektedir. "Kamuoyu tarafından samimi duygular ve kaygılar içinde tartışmaya açılmasına rağmen, bu sorun yanlış bir platform içinde tartışılmaktadır. Suç teknolojide değil, onun içine yerleşmiş olan toplumsal ve siyasi sistemlerde aranmalıdır."<sup>27</sup>

Dikkati çeken en önemli nokta ise, hem özel yaşam hem de mahremiyetleri tehdit eden iktidarların/ egemenlik mekanizmalarının teknoloji sayesinde büyümeleridir. İnsanlığın önünde en büyük tehdit olarak "gözetim teknolojileri" bulunmaktadır.

Gösterilmeye çalışıldığı gibi, toplumsal yaşamın bütün alanlarında insanlar gözetim altında tutulmakta ve bu her geçen gün teknolojinin gelişmesine bağlı olarak artmaktadır. İktidarların, teknolojiyi hayat kolaylaştıran bir hizmet olarak sunmalarının nedeni ise, totaliter bir

<sup>26</sup> Bauman a.g.e., s. 66-67

<sup>27</sup> Bell D, *İletişim Teknolojisi: Gidişat Daha İyiye mi Yoksa Daha Kötüye mi?* Sosyo-Ekonomik Perspektif, ed, Uğur Dolgun, Asa Yay Kitabevi Bursa:2001, s. 309-21

yönetim anlayışından kaynaklanmaktadır. Diğer bir görüş ise, gözetim teknolojilerinin yoğunlaşması insanları bir yerden sonra isyan noktasına getireceği ve enformasyona dayalı gözetim tekniklerini sistematikleştiren, izin veren ya da göz yuman iktidarlara karşı vatandaşların güvensizlikleri ve tepkileri sonucunda devletten uzaklaşacağıdır.<sup>28</sup> Bu iki görüş yanında, iyimser bir bakış açısıyla bakıldığında, sanal dünyanın süreç içinde kendi hukuksal alt yapısını oluşturacağını, böylece bireysel özgürlükler ile mahremiyetlerin korunma altına alınabileceğini umabiliriz.

Monahan'a göre, devletin (egemenin, iktidarın, yönetenin) gözetlemeye dair yaptıklarına itiraz edilmemesinin nedeni olarak "Öteki"ne karşı duyulan korku"yu işaret etmektedir. Sıradan vatandaş her yeni korkuyla, her yeni güvensizlikle başa çıkmak için iki şeye teşvik edilmektedir. Birincisi erzak depolamak, alarm taktirmek ve sigorta yaptırmak; ikincisi ise işkence ve ev içi casusluk dahil olmak üzere en uç önlemleri bile onaylamak.<sup>29</sup> Böylesi bir düşünce Foucault'nun iktidar ve kapatılmaya dair ileri sürdüğü "halk arasında ne kadar çok suç olursa korku o kadar çok artacak, polisiye kontrol sistemi o kadar kabul görür ve hatta arzulanır olacaktır. Bu iç tehlikenin sürekli varlığı, söz konusu denetim sistemlerinin kabul edilme koşullarından biridir"<sup>30</sup> görüşüyle örtüşmektedir.

### Sonuç

Bilimsel keşifler ve teknolojik gelişmeler arasındaki ilişki ekonomik hayata yön verdiği gibi düşünce ve eylem alanlarını derinden etkilemektedir. Toplumsal düzen sahip olunan "bilgi gücü" ile kontrol altına alınmaktadır. Günümüz şartlarında "bilmek", "gözetlemeyi, denetlemeyi, sınıflandırmayı" olanaklı kılmaktadır. Fakat "gözetleme" artık doğrudan doğruya "güvenlik" sağlamanın da ötesine geçerek "güç ve iktidar" kavramlarına karşılık gelmektedir. Bilim ve teknoloji, iktidar ve egemen güçlerin emrine girerek bir tahakküm aracı olarak kullanılmaktadır.

Tüm bunların hepsi insanların ya da tüm canlıların en temel gereksinimi olan "güvenlik" için yapılmaktadır. Fakat sizin bilginiz ve isteğiniz dışındaki kayıtlar için ne demeli? Devlet kendi güvenliği için mi? devlet sizin için mi? bu önlemleri almaktadır. Devlet ya da her tek kişi neden kimseye danışmadan "gözetlemeye" girişebiliyor? Devlet güvenlik gerekçesi ileri sürdüğünde neden kimse itiraz edemiyor?

Tüm bu tartışmaların sonucu güvenliğin bir gereklilik, bir ihtiyaç olduğu savı her şeyden ağır basıyor. Bu nedenle "Gözetleyenin Hukuku" meşru bir zemin bulmakta, insanlar aşırı gözetlenmeye ses çıkar(a)mamaktadır. Çünkü güvende olmak, hayatta olmaktır. Dolayısıyla,

<sup>28</sup> Dolgun, Uğur, *Şeffaf Hapishane yahut Gözetim Toplumu*, Ötüken Yay, Ankara 2008, s.252

<sup>29</sup> Monahan, Torin, *Surveillance in the Time of Insecurity*, New Brunswick, Rutgers University Press 2010, s. 150

<sup>30</sup> Foucault Michel, *Özne ve İktidar*, çev: Işık Ergüden- Ferda keskin, Ayrıntı Yay İstanbul: 2000, s.154

hayatta kalmak için bazı özgürlüklerden vazgeçilebilir düşüncesi kabul ettirilmek istenmektedir. Bu ise bir dayatmadan ibarettir.

### KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia (1961) *John Locke'un Devlet Felsefesi*, İstanbul Matbaası, İstanbul
- Aristoteles (1990) *Politika*, çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, Ankara
- Bauman, Zygmunt- Lyon. David (2013) *Akışkan Gözetim*, çev: Elçin Yılmaz, Ayrıntı Yay, İstanbul
- Bell, D (2001) *İletişim Teknolojisi: Gidişat Daha iyiye mi Yoksa Daha kötüye mi?* Sosyo- Ekonomik perspektif, Ed, Uğur Dolgun, Asa Kitabevi, Bursa
- Bentham, Jeremy (1790) *Panoptikon*, Works yay, Bowring.C.IV.
- Bodin, Jean (1967) *Six Books of the Commonwealth*, çev: M.J. Tooley, Oxford Basil Blackwell
- Burke, Pete (2001) *Bilginin Toplumsal Tarihi*, çev: Mete Tunçay İstanbul
- Dolgun, Uğur (2008) *Şeffaf Hapishane yahut Gözetim Toplumu*, Ötügen Yay, Ankara
- Foucault, Michel (2000) *Büyük Kapatılma*, çev: Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay, İstanbul
- Foucault, Michel (1992) *Hapishanenin Doğuşu*, çev: M.Ali Kılıçbay, İmge Yay, Ankara
- Foucault, Michel (2000) *Özne ve İktidar*, çev: Işık Ergüden-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay, İstanbul
- Hobbes, Thomas (2008) *Leviathan*, çev: Semih Lim, Yapı Kredi Yay, İstanbul
- Locke, John (2004) *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çev. F. Bakırcı, Ankara Babil Yay, Ankara
- Locke, John (1998) *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*, çev. M. Yürüşen, Liberte Yay, Ankara
- Machiavelli, Niccolo (2013) *Hükümdar*, çev: Necdet Adabağ, Türkiye İş Bankası Kültür Yay, İstanbul
- Monahan, Torin (2010) *Surveillance in the Time of Insecurity*, New Brunswick, Rutgers University Press
- Paye, Jean Claude (2009) *Hukuk Devletin Sonu*, çev: Demet Lüküslü, İmge Yay, Ankara
- Platon (1988) *Devlet*, çev: Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz Remzi Kitabevi, Ankara
- Sun Tzu (1996) *Art of War* ed, Samuel B. Griffith, Oxford Press
- İnternet ortamındaki kaynak:  
[http://www.house.gov/rules/sensen\\_028](http://www.house.gov/rules/sensen_028)

# “YASA” ÜZERİNE İKİ FARKLI PERSPEKTİF: ANTİGONE VE SOKRATES

Aylin ÇANKAYA\*

“Başka halkların azizleri vardır, Yunanlıların ise bilgeleri.”<sup>1</sup>

## ÖZET

*Bu yazı esasen Antik Yunan’ın ünlü şairlerinden biri olan Sofokles’in Antigone tragedyası ile yine Antik Yunan düşüncesinin en ünlü filozoflarından biri olan Platon’un Sokrates’in Savunması (Apologia Sokratous) ve daha çok da Kriton başlıklı diyaloglarını temele alarak onlar üzerinden Antigone ve Sokrates’in karşılaştırmalı bir incelemesini yapmayı amaçlamaktadır. Bu karşılaştırmanın odak noktasını Antigone ve Sokrates’in “yasa” (nomos) karşısındaki tutumları, bir başka deyişle düşünüş ve eylem biçimleri oluşturacaktır. Böylelikle bu yazı, iki perspektif arasındaki benzerlik ve farklılıkların neler olduğunu göstermeye, ortaya koymaya çalışacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Thesmoi, Nomoi, Tragedya, Antigone, Sokrates

## (Two Different Perspectives on “Law”: Antigone and Socrates)

### ABSTRACT

*This paper is mainly aimed to make a comparative analysis of Antigone and Socrates on the basis of one of the most famous tragedy poets of Ancient Greek, Sophocles’ Antigone along with Apology and mostly Crito by Plato who is one of the most famous philosophers. The focus of the comparison will be composed by Antigone’s, and Socrates’ attitudes towards “law” (nomos) that is to say their ways of thinking, and acting. Hereby, this paper will try to reveal what the similarities and differences between these perspectives are.*

**Keywords:** Thesmoi, Nomoi, Tragedy, Antigone, Socrates

---

\* Celal Bayar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü öğretim üyesi

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. G. Aytaç, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 50.

I

*Antigone* tragedyası ile *Sokrates'in Savunması*, her okunduğunda insandaki felsefi duygu ve düşünceleri tekrar yeşerten, insanı felsefeye bağlayan ve hatta onun felsefeyle uğraşma gerekçelerini bir kez daha güçlendiren, birbirinden eşsiz iki kahramanın müthiş ama bir o kadar da trajik olan yaşam öykülerini dile getiren yapıtlardır. Biri, kurgusal bir oyun olan tragedyaların ölümüne mahkûm edilen, trajik şiirin prensesi olarak nitelendirilebilecek kişisi Antigone'nin, bir diğeri ise felsefenin kara lekesi olarak tarihe geçen bir karar ile ölümüne mahkûm edilen ve ölümünden tam olarak "2500 yıl sonra hakkında beraat kararı verilen"<sup>2</sup>, felsefenin bilge kişisi Sokrates'in kahramanlık öyküsünü anlatır. İnanıkları doğrular, savundukları düşünceler ya da gerçekleştirdikleri eylemler nedeniyle kaderleri ölüm olan iki kahraman arasında büyük benzerlikler vardır. Öte yandan, Antigone ve Sokrates'in polis'in "yasalar"ına (*nomoi*) bakış açılarının, buna bağlı olarak da gösterdikleri tavır ve eylem biçimlerinin birbirinden oldukça farklı olduğunu da belirtmek gerekir. Tam da bu nokta kahramanların tutumlarındaki benzerlikten çok farklılık yazının ilgi merkezini oluşturmaktadır. O nedenle, her iki kahramanın bakış açılarındaki benzerlik ve farklılıkları -daha çok da farklılıkları- çözümlenmek adına öncelikle şu sorunun sorulması zorunlu gibi görünmektedir: Antigone'nin polis'in yasaları olan *nomoi* karşısındaki tutum ve davranışı, yani eyleme biçimi ve bunu belirleyen şey gerçekte nedir?

238

Yukarıdaki soruya cevap vermeye yönelen her çaba, *nomoi* kavramı etrafında dönen ama daha çok da "nomos'un (yasa) meşruiyetinin kaynağının ne olduğu" sorusunu merkeze alan hukuk ve politika felsefesi tarihi içerisindeki kadim bir tartışmaya işaret eder. Doğal hukuk geleneği olarak bilinen ve merkezine yasa-meşruiyet tartışmasını koyan hukuk felsefesi geleneği, sorunun çözümüne dair felsefe tarihi içerisinde üç kronolojik ve felsefi aks üzerine yerleşmiştir: Yasanın meşruiyetinin kaynağını ahlak-politika birliğinde bulan Antik Yunan-Roma, kaynağı yine ahlak-politika birliğinde bulan fakat bu birliğin doğaya ve insana aşkın bir yerden, yani tanrıdan ve vahiyden geldiğini kabul eden Hıristiyan Ortaçağ, son olarak da Rönesans ve Reform hareketlerinin başlatıcısı olduğu ve sekülerizm aracılığıyla kaynağın insan doğasında aranması gerektiğini belirten ve bu temele dayanan modern paradigma, özellikle Machiavelli, ile başlayan ve modern politika geleneğinin şekillenmesinde önemli olan insan doğasının bencilliğine dayanan ahlak-politika ilişkisizliği paradigması.<sup>3</sup> Modern liberal sözleşmeci filozofların yasa-meşruiyet sorusuna cevabı ise,

<sup>2</sup> <http://www.haberturk.com/dunya/haber/745593-2500-yil-sonra-gelen-beraat>, 27 Mayıs 2012.

<sup>3</sup> Klasik ve modern politika felsefesi paradigmasının karşılaştırılması için bkz. Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. S. Z. Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, Machiavelli, *Prens*, çev. K. Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 2009.

insan doğası ve mülkiyet gibi insansal alanın ve doğanın içerisinden çıkmıştır, daha doğrusu modernite, kendi kurallarını kendi içinde aramıştır.<sup>4</sup>

Özetle, söz konusu tartışma akslarının temel kaygısı olarak karşımıza çıkan yasa-meşruiyet sorunsalı, günümüzde özellikle demokrasi ve insan hakları özelinde çağdaş post-modern paradigma ve modernite eleştirisi tarafından eleştirilmektedir. Fakat bu eleştirilerin referans noktası olarak işaret edilebilecek felsefi birikimin zenginliği bir yana, bu tartışma çerçevesinde referans edilebilecek önemli uğraklardan birinin *Antigone* tragedyası, diğerinin de Sokrates ve *Sokrates'in Savunması* olduğu aşikârdır. Her ikisi de bir taraftan yasa ve meşruiyeti sorunsalının klasik paradigmadaki tartışılma karakterini serimlerken, diğer taraftan günümüz sivil itaatsizlik, feminist teori ve hukukun meşruiyeti tartışmalarında referans verilen önemli kaynaklar olmuşlardır.

Antik Yunan tragedyalarının klasik başyapıtlarından biri olan *Antigone*'nin konusu, kısaca, devleti temsil eden Kral Kreon'un Thebai'deki bir iç savaşın ardından vatan haini olarak ilan ettiği Polüneikes'in (*Antigone*'nin erkek kardeşi) törenle gömülmesini yasaklayan buyruğuna başkaldıran *Antigone*'nin öyküsü şeklinde özetlenebilir<sup>5</sup>. Kreon *Antigone* çatışmasının temelinde *Antigone*'nin polis yasalarına karşı tanrısal yasalara, bir başka deyişle devlet ya da otoriteye karşı bireysel özgürlüğe inanması ve bunu benimsemesi vardır. Bu düşüncenin en güzel örnekleri *Antigone*'nin önce kız kardeşi İsmene sonrasında ise Kral Kreonla yaptığı şu konuşmalarda kendisini gösterir: *Antigone* kız kardeşi İsmene'yi kardeşleri olan Polüneikes'i gömme konusunda ikna etmeye çalışırken aralarında şöyle bir diyalog geçer:

*Antigone*

*Ölüyü birlikte gömeceğiz.*

*İsmene*

*Ne! Yasağı hiçe sayıp gömecek miyiz onu?*

*Antigone*

*Kardeşim değil mi benim, senin kardeşin değil mi istesen de istemesen de? Yok, vefasız dedirtmem ben kendime.*<sup>6</sup>

Kral Kreon'un ölüyü gömen kişinin *Antigone* olduğunu öğrendikten sonra onu yanına çağırıp olayı teyit ettirmek istediği konuşma ise şu şekildedir:

*Kral Kreon*

*Öyle başını eğmiş duruyorsun, söyle bakalım sen bu suçlamaya ne dersin?*

*Antigone*

*Evet, yaptım bu işi.*

*Kreon*

*Sen sen nöbetçi, gidebilirsin başarıyla cezadan kurtardın kendini.*

<sup>4</sup> Alex Callinicos, *Toplum Kuramı*, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim, İstanbul, 2004, s. 32.

<sup>5</sup> Sofokles, *Eski Yunan Tragedyaları 1 Aiskhülos Persler & Sofokles Antigone*, çev. G. Dilmen, Mitoş - Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2002.

<sup>6</sup> Sofokles, a.g.e., s. 70.

Şimdi söyle bana, hiç söz uzatmadan bu davranışını suç sayan buyruğumdan haberin yok muydu senin?

Antigone

Haberim vardı doğal ki, işitmeyen kaldı mı?

Kreon

Demek ki karşı geldin bana, yasamı çiğnedin?

Antigone.

Evet, öyle çünkü Zeus böyle bir yasa koymamış, ne de Adalet denen Tanrıça buyurmuş böyle bir şey insanlara.

Senin buyrultunun da bir ölümlüye Tanrıların başlangıçsız sonrasız yasalarına karşı gelme gücünü vereceğine inanmıyorum. Kağıda geçmemiştir onlar dünden bugüne değişen emirler değil ne zamandan kaldıklarını kim söyleyebilir?

Ne var ki yaşıyorlar, asıl bu yasaları çiğneyemem, bir ölümlüye boyun eğeyim derken Tanrıların kargısına uğramak istemem.<sup>7</sup>

Yukarıdaki metinde özellikle birbirleriyle çok yakından ilişkili olan iki nokta dikkatimizi çekmektedir. Bunlardan ilki Antigone'nin Kreon'un buyruğunu ya da koyduğu yasağı – ki bu hiç kuşkusuz polis'in nomoi'sidir – bildiği halde buna karşı direnmesi, bir diğeri ise Antigone'nin polis'in yasasını çiğnemesini meşru kılacak türden bir sebebe dayanmasıdır, ki o da tanrısal olan yasalara (thesmoi) karşı itaattir. Antigone burada "apolis olandır"<sup>8</sup>. Öyle görülüyor ki, Antigone, tercihini açıkça polis'in yasasından değil, tanrısal yasadan yana kullanır. Tanrısal yasa bu anlamda Antigone'nin çıkış noktasını ya da eyleminin dayandığı ilkeyi gösterir.<sup>9</sup> Çünkü yukarıda belirtildiği gibi tanrısal yasalar dünden bugüne değişen, insanların geçici süreyle koydukları kurallar değil, aksine her zaman geçerli olan ölümsüz ve evrensel ilkelerdir. Dolayısıyla bu olayda Polüneikes'in gömülmemesi emrini tanrılar değil, koyduğu kurallar yalnızca belli bir zaman diliminde geçerli olacak olan Kreon vermiştir, oysaki tanrısal yasalar ebediyen geçerlidir. Antigone'nin burada polis'in yasasına, temsilen de Kreon'a karşı haykırışı ya da isyanı, aslında nomoi'yi reddedip yalnızca thesmoi'yi tanıdığını belirtmek değildir. O, yukarıda *senin buyrultunun da bir ölümlüye Tanrıların başlangıçsız sonrasız yasalarına karşı gelme gücünü vereceğine inanmıyorum* derken, yeryüzündeki yasaların gerçekte tanrısal yasalar ile uyum içinde olması gerektiğini, aksi bir çatışma durumunda ise daha yüksek olan tanrısal yasalara karşı yükümlülük duyacağını belirterek tanrısal yasaların önemine dikkat çeker.<sup>10</sup> Bu bağlamda Sofokles'in thesmoi-nomoi çatışmasında yazılı olmayan yasalara, yazılı yasaların üzerinde bir değer

<sup>7</sup> Sofokles, a.g.e., ss. 85-86.

<sup>8</sup> Özgür Emrah Gürel, "Kreon Bir Tiran Mıdır? Sofokles'in Antigone Tragedyasında Politik Liderlik", *Günümüzü Felsefe ile Düşünmek*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 2014.

<sup>9</sup> Antigone'nin tanrısal yasayı meşrulaştırma nedenine ilişkin incelikli bir tartışma için bkz. Judith Butler, *Yaşam ile Ölümün Akrabalığı*, çev. A. Ergenç, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2007.

<sup>10</sup> Donald G. Tannenbaum & David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, çev. F. Demirci, Adres Yayınları, Ankara, 2011, ss. 51-53.



verdiğini söylemekten çok, her iki yasa arasında bir denge oluşturmak istediğini belirtmek daha uygun olur.<sup>11</sup>

*Polis*'in yasaları, kökenleri bilinmeyen tanrısal yasaların yetersizliği üzerine insanların ortaya çıkardıkları yasalardır. *Polis* sözcüğü dikkate alındığında, insan yapısı olan bu yasaların kentin, daha geniş anlamda ise devletin yasalarını temsil ettiği açıktır. Tanrısal yasaları ifade etmek için kullanılan *thesmoi* sözcüğü ise Yunan mitolojisinde<sup>12</sup> Zeus'un eşlerinden biri olan Themis'ten üretilmiştir. Themis, töre ve ahlak kurallarını içeren Adaletin tanrıçasıdır.<sup>13</sup> Antigone, Kreon'u Zeus ve adalete karşı gelmekle suçlamaktadır. Dolayısıyla Antigone'nin, insanların yasaları ortaya koyarken bunu tanrısal yasalarla uygunluk içinde yapmaları gerektiğini belirten düşüncelerinin arka planında yatan duygu adalet duygusundan başka bir şey değildir<sup>14</sup>. "Adalet yasaya rağmen"<sup>15</sup> gerçekleşebilir olmalıdır. Antigone'ye göre, Polüneikes de herkes gibi gömülme hakkına<sup>16</sup> – bir onur vesilesi olarak - sahip olmalıdır; çünkü adalet bunu gerektirir. Burada devletin yasasına karşı bireysel bir mücadelede bulunan Antigone'nin hareket noktası, evrensel bir değer olarak adaletin tecelli etmesi gerektiğine olan inancıdır. Bu bağlamda düşünülecek olursa, Antigone tragedyası, birey ile kralı karşı karşıya getirerek yurttaş ve kralın yükümlülüklerinin sınırlarını sorgulayan siyasal bir oyun<sup>17</sup> olsa bile, özünde ahlaki bir oyundur. Diğer bir açıdan ifade edilirse, buradaki ahlaki kaygı siyaseti, dolayısıyla aynı zamanda siyasal bir tiyatro olan tragedyayı belirler. Nitekim Antigone'nin yasalarına karşı adaleti savunması da bunun en güzel örneği olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte, tragedyaların etik değerleri sorgulama işlevinin yanı sıra Atina *polis*'inde siyasal bir rol üstlendikleri de aşikârdır.

Tragedya yarışmalarının düzenlendiği yerler olan tiyatrolar, politik bir canlı olarak düşünülen (*zoon politikon*) Yunan insanı için, içeriği bakımından siyasal otorite, toplumsal cinsiyet gibi çeşitli politik konuların tartışıldığı ve sorgulandığı – tıpkı *agora* ve *ekklesia* gibi - siyasal mekânları

<sup>11</sup> Banu Kılan Paksoy, *Tragedya ve Siyaset Eski Yunan'da Tragedyanın Siyasal Rolü*, Mitos- Boyut Yayınları, İstanbul, 2011, s.134.

<sup>12</sup> Mit ve tragedya, mit dünyası ve kent dünyası arasındaki ilişkilerin tartışıldığı bir okuma için bkz. Jean Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. S. Tamgüç- R. F. Çam, Kabalcı Yayınları, 2012.

<sup>13</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yayınları, Ankara, 1989, ss. 14-15.

<sup>14</sup> Antigone'nin ediminde adalet duygusunun belirleyici rol oynadığını öne süren bir yaklaşım için bkz. Andre Bonnard, *İnsan ve Tragedya*, çev. Y. Atan, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2006.

<sup>15</sup> Serdar Tekin, "Aristoteles ve Hegel'de Tragedya: Pratik Akıl, Eylem ve Ahlaksal Dünyanın Dönüşümü", *Günümüzü Felsefe ile Düşünmek*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 2014, s. 33-34.

<sup>16</sup> Antigone'nin eylemini ölme hakkı üzerinden Eumenidler ile ilişki içinde temellendiren bir değerlendirme için bkz. Nazile Kalaycı, "Antigone, Eumenidler ve Yakarıcılar'da Ölme Hakkı, Yakışıksız Ölüm, Yas", *Günümüzü Felsefe ile Düşünmek*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 2014

<sup>17</sup> Donald G. Tannenbaum & David Schultz, a.g.e., ss. 51-53.

temsil ederler. Tiyatroya (*theatron*: görmek için bir yer, *hoi theatai de*: izleyenler ya da bakanlar topluluğu) gelen yurttaş (*polites*), *polis*'i ilgilendiren durumları yukarıdan, bir başka anlamda ise dışarıdan izleme, görme, sorgulama ve toplumsal meseleleri tartışma imkânı elde eder. Bu bakımdan tiyatrolar Eski Yunan insanı için ahlaki ve siyasi değerlerin sorguya çekildiği bir mekân olarak görülür.<sup>18</sup> Sofokles'in Antigone karakteri üzerinden yapmaya çalıştığı şey de yurttaşları *polis*'teki adalet anlayışını ya da söz konusu ilkenin tanrısal adaletle nasıl çatıştığını sorgulamaya yöneltmektir. Yurttaşların *thesmoi-nomoi* anlaşmazlığı konusunda zihinlerinde yaratılan sorgulamada Sofokles'in kamusal alanda geçerliliği olan bir ilkenin özel alandan bağımsız olmayacağı imasında bulunduğunu söylemek sanırım yanlış olmaz. Nitekim bu düşüncemizi Grek inanışına göre insanın yaptığı yasaların tanrısal olanlarla bir çelişki oluşturmaması gerektiği düşüncesi de destekler.<sup>19</sup>

Öyle görülüyor ki, Antigone'nin özgür eylemi var olan toplumsal normlarla çatışır. Onun *polis*'in yasasına, siyasi otoriteye, diğer bir deyişle egemen olan mutlak güce karşı yalnız başına gösterdiği direnme kararı siyaset teorilerince "sivil itaatsizlik"<sup>20</sup> olarak tanımlanmıştır. Bu davranışın temelinde öncesinde de ifade edildiği gibi, hiç kuşkusuz yüksek bir değer olan adalet ilkesini savunmak yatar. Çünkü tanrısal yasa ya da adalet Antigone'nin kardeşini gömme hakkını ona verir; öte yandan Kreon'a da Antigone'yi cezalandırma yetkisini. Bu bağlamda her iki eylem biçimi de yasal görünür; fakat burada Kreon'un bu kararı kendi başına demokratik olmayan yollarla, diğer üyelerle paylaşmadan aldığı gerçeği dikkate alınmalıdır. Diğer taraftan, Kreon'un başlangıçta Antigone'nin eylemine gerekli önemi vermediği, kardeşini gömme isteğini ise kadınca bir davranış olarak değerlendirdiği açıktır. Antigone'nin politik tavrı kadın olduğu için<sup>21</sup> görmezden gelinir; çünkü kadın olmak yurttaş olamamak, erkeğin egemen olduğu alanlarda var olamamak, bir başka deyişle *oikos* (ev ya da hane) sınırları içinde kalmak orada hareket etmek demektir.<sup>22</sup> Antigone'nin eylem biçimi üzerine biraz daha düşünmek için H. Arendt'in eylem kavramını nasıl tanımladığına kısaca bir göz atmak yerinde olabilir.

Bilindiği gibi Arendt, *İnsanlık Durumu* isimli kitabında *vita activa* terimini açıklarken emek, iş ve eylem olmak üzere üç tür insani etkinlikten söz edebileceğini söyler. Emek, bir diğer adıyla çalışma, "insan bedeninin biyolojik sürecine karşılık gelen bir etkinliktir"<sup>23</sup>, yalnızca hayatta kalma mücadelesini değil aynı zamanda türün devamını da garanti eder. İş, diğer

<sup>18</sup> Banu Kılan Paksoy, a.g.e., ss.164-168, 187.

<sup>19</sup> Silvia Zappula, "Reading Antigone Through Hannah Arendt's Political Philosophy", *Art Emotion and Value. 5th Mediterranean Congress of Aesthetics*, University of Siena, 2011, s.120.

<sup>20</sup> Silvia Zappula, a.g.m., s.116.

<sup>21</sup> Antigone'nin eyleminin toplumsal cinsiyet normlarını ihlal ettiğini varsayan bir okuma için bkz. Sarah Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves Women in Classical Antiquity*, Schocken, New York, 1995.

<sup>22</sup> Banu Kılan Paksoy, a.g.e., s.130.

<sup>23</sup> Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 35.

adıyla işin ürünü olan eser, ölümlü dünya içerisinde kalıcı ve sürekli olmaya çalışarak, yapay şeyler dünyasını oluşturur. Eylem (*praxis*) ise, insanların doğrudan hiçbir aracı olmadan gerçekleştirdikleri tek etkinliktir. Politik yapıları kurmada (*bios politikos*) ve onların korunmasında tarihin koşulunu yaratır; oysa ne emek ne de iş gibi etkinlikler kendi başına *bios politikos*'u oluşturabilir. Bu anlamda Arendt, eylemi mükemmel politik bir etkinlik olarak tanımlar ve onun ölümlülüğün aksine doğuşa karşılık geldiğini ifade eder.<sup>24</sup> Arendt'in eylem ve doğuş arasında kurduğu ilişki oldukça dikkat çekicidir. Bu ilişkiyi ise şu düşünce üzerinde temellendirir; insani dünyaya gerçek anlamda katılım yalnızca söz/konuşma (*lexis*) ve eylem ile mümkün olur. İnsanlar diğer insanlarla olan ilişkileri içinde tıpkı bir doğum gibi söz ve eylem yoluyla kendilerini yeniden kurar, yaratırlar ki bu aynı zamanda onların kim olduklarını dışa vurmaları, ifşa etmeleri anlamına gelir. Dolayısıyla sözün ve eylemin olmadığı bir yaşam Arendt için yaşam değil, ölüm demektir.<sup>25</sup>

Arendt'e göre eylem, insanlar arasındaki eşsiz farklılıkları ve insanların birbirleri karşısına biyolojik varlıklar olarak değil de "insan sıfatıyla çıkma" hallerini ortaya koyan, yalnızca insana özgü olan bir etkinlik biçimidir. Eylemi insan topluluklarından bağımsız olarak tek başına hayal etmek ise anlamsız bir çabadan ibaret olur. Çünkü eyleme asıl anlam katan şey diğer öznelerin biraradalığıdır, varlığıdır. Bu bakımdan ele alındığında eylem ya da konuşma/söz denilen şey gerçekte insanların bir topluluk içinde var olduklarını gösterme imkânı buldukları, doğası gereği politik bir etkinlikten başka bir şey olamaz.

Antigone'nin söz ve eylem – ki buna trajik eylem de denilebilir – biçimini Arendt'in eylem tanımı ile ilişkilendirecek olursak eğer şu söylenebilir; Antigone'nin onu diğer canlılardan ayıran, kendisi kılan, Kral Kreon'un otoritesine meydan okuyan biricik tavrı, söz ve eylem biçimi – ne iş gücüne ne de emeğe – yalnızca bilinçli bir tercihe dayanır. O'nun bu özgür seçime dayanan eylemi hiç kuşkusuz -Kreon'un düşündüğünün aksine- kamusal alanı kuran politik doğaya sahip bir etkinliktir. Doğası gereği politik olan bu eylemin temelinde Antigone'nin vicdan muhakemesi sonucunda vardığı evrensel adalet ilkesi vardır. O nedenle denilebilir ki, dramatik eylem ile politik durum insan ilişkilerinin resmini açığa çıkarması bakımından aynı şeylerdir ve bu eylem gerçekte ahlaki bir değer savunusudur/savunmasıdır.

## II

İlk bölümde Antigone'nin "yasa" karşısındaki tavır ve tutumunu ele aldıktan sonra, bu bölümde bu kez Yunanlıların en büyük bilge kişilerinden biri olarak kabul edilen Sokrates'in "yasalar" (*nomoi*) karşısındaki tavır ve tutumunu incelemeye çalışalım.

*Savunma* bilindiği gibi gençleri baştan çıkarmakla, doğru yoldan ayırmakla, devletin tanrılarına inanmayıp yerine başka tanrılar koymakla

<sup>24</sup> Hannah Arendt, a.g.e., ss. 35-44, 58-60.

<sup>25</sup> Hannah Arendt, a.g.e., ss. 259-260.

suçlanan Sokrates'in kendisini ölüme mahkûm eden yargıçlar karşısında düşüncelerinin haklılığını ya da jürinin haksızlığını göstermeyi amaçlayan konuşmasını içerir. Sahte suçlamalar karşısında yapılan bu savunmanın ya da konuşmanın önemi hiç kuşkusuz Sokrates'in inandığı doğrulardan, hayatı boyunca savunduğu düşüncelerden ölüm pahasına bile olsa vazgeçmediğini göstermesinde gizlidir. Sokrates'in düşüncelerinden ödün vermez kişiliğine birkaç örnek göstermek için *Savunma*'ya yer verelim:

"Ey Sokrates, şimdi Anytos'a kulak asmayıp seni salveriyoruz, yalnız bir şartla, sen de yaşamını bu araştırmalarla, felsefe yaparak geçirmeyeceksin, aksi halde öldürüleceksin," diyebilirsiniz. Beni bu şartlarla salverecek olsaydınız, size şöyle derdim: "Ey Atina erleri, ben sizi sayarım, severim. Ancak sizden ziyade tanrıya itaat ederim. Hayattayken ve gücüm yettiği sürece, felsefe yapmaktan, size öğüt vermekten, size her rastladığımda tanıtılmalar yapmaktan, alıştığım gibi şöyle söylemekten vazgeçmeyeceğim:..." (29c-29e).<sup>26</sup>

Savunmanın sonlarında Sokrates aynı düşünceyi farklı bir biçimde yine tekrar eder:

"Ey Sokrates, susup sessizliğini koruyarak, bizden uzaklara gidip yaşayamaz mısın?" İşte hepsinin en zoru da bu konuda bazılarınızı ikna edebilmek. Bunun tanrıya itaatsizlik olduğunu ve bu nedenle sessiz kalamayacağımı söylesem, sanki bahaneler uyduruyormuşum gibi inanmazsınız bana (38A). Size, bir kez daha, insan için en büyük iyiliğin erdem hakkında, ben tartışıp kendimi ya da diğerlerini sınarken benden işittiğiniz başka konularda savlar ileri sürmek olduğunu, **sınanmamış bir hayatın insan için yaşanmaya değmeyeceğini** söylesem sözlerime hala çok az inanırsınız (38b).<sup>27</sup>

Konuşmalardan öyle anlaşılıyor ki, Sokrates, yargıca yalvarıp kendini bağışlatmak niyetinde ya da mazur görünmek çabasında değildir. O, inandığı doğruları söyleyerek doğru olarak karar verme ve yasalara göre yargılama yetkisini elinde bulunduran yargıcı aydınlatmak ister (35c-d). Bununla birlikte, Sokrates, düşünceleri jüri tarafından dikkate alınsın ya da alınmasın her koşulda inandığı şeylerden hiçbir zaman ödün vermeyeceğini belirtir. Bu, açıkça kimsenin Sokrates'i felsefe ile uğraşmaktan, düşüncelerini savunmaktan ya da sorgulamaktan alı koyamayacağı anlamına gelir. Tüm buna benzer etkinliklerin Sokrates için hayati bir gereklilik taşıdığı aşikârdır. Sorgulanmayan bir yaşamın Sokrates için bir anlamı olmaması da işte bu yüzdendir.

Duruşma Sokrates'in jüri üyeleriyle olan bireysel mücadelesini anlatır. Mücadele, haksız gerekçeler sonucunda haksız bir biçimde alınan ölüm cezasının doğru bir karar olmadığına ilişkin bir inandırma çabasını içerir. Bu bağlamda Sokrates'in Antigone'den etkilendiğini varsaymak tıpkı

<sup>26</sup> Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. E. Gören, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2006.

<sup>27</sup> Platon, a.g.e., 2006.

Antigone gibi jürinin kararına, bir başka deyişle otoriteye karşı çıktığını<sup>28</sup> ya da direndiğini söylemek mümkün görünür. Öte yandan, *Kriton* diyalogu *Savunma*'dan biraz daha farklı olarak Sokrates'in devletin koyduğu insan yapımı "yasalar"a (*nomoi*) itaat etmenin gerekliliklerinin ayrıntılı biçimde tartışıldığı bir metin olarak karşımıza çıkar. Sokrates burada öğrencisi olan Kriton'un onu hapisten kaçırmak isteğine karşı, kaçma düşüncesinin ne denli yanlış olabileceği konusunda onu inandırmaya çalışır. Büyük bir kararlılık ve tutarlılıkla inandığı doğruların peşinden ölüme giden Sokrates'i hapisneden kaçmaya ikna etmenin imkânsız olması çok da şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla Kriton'un tüm ikna çabaları gerçekte Sokrates'in kendisi yüzünden sonuçsuz kalır.

Hapisten kaçmak Sokrates için yasalara karşı gelmek demektir. Mahkemenin kararını hiçe sayıp yasalara karşı gelmek ise üç nedenden ötürü yanlış olur. Bu bağlamda Sokrates'in Kriton'un kaçma fikrine karşı öne sürdüğü savlar şu şekilde özetlenebilir;

1. Yurttaşlar devletin ya da mahkemenin aldığı kararlara uymadıkları zaman o devlet varlığını sürdürmeye devam edemez (50d).
2. Sokrates doğumundan beri varlığını devletin yasalarına borçludur. Çünkü o da bu yasalara uygun olarak annesi ve babası tarafından dünyaya getirilmiş, eğitilmiş ve yetiştirilmiştir (50c-51c).
3. Yurttaş olarak bu yasalardan hoşnut kalıp ona uygun bir biçimde yaşamayı kabul etmek de en az onu tercih etmeyip Atina'yı terk etmek kadar mümkündür. Sokrates'in yetmiş yıl boyunca bu yasalara uygun bir biçimde yaşaması yasalardan hoşnut olduğu anlamına gelir (51e-52a).<sup>29</sup>
4. Sokrates'in yaşamı boyunca adalet ve erdemden oluşan iyi bir yaşamın en değerli yaşam olduğunu söylemesi yasayı çiğneme düşüncesi ile bağdaşmaz (53b-52c).

Yasaların doğru ya da alınan tüm kararların adil olması durumunda hiçbir problem söz konusu değildir; çünkü yasaya uymak yani doğru olana uymak doğru bir şeydir. Fakat Sokrates mahkemede kendisi için alınan kararın yanlış olduğuna inanır (54b-54c), bunun için de *Savunma*'da jüri üyelerini ikna etmeye çalışır. Ne var ki bu çabanın ne kadar zor olduğunun da farkındadır. Sonuç olarak, Sokrates, jüriyi ikna edemediği için jürinin verdiği ölüm cezasını kabul eder. Sokratik uslamlama ile söyleyecek olursak, tüm yaşamını devletin yasaları içerisinde geçiren, yasaları beğenmediği için gitme özgürlüğüne sahip olduğu halde gitmeyen bir yurttaş olan Sokrates'in yasalara itaat etmekten başka da bir çaresi yoktur. "Kalmayı ve ölmeyi seçmesi hem *kendi benliğine* hem de hitap ettiği yurttaşlarına olan

<sup>28</sup> R. G. Mulgan, "Socrates and Authority", *Greece & Rome, Second Series*, Vol.19, No.2, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, s. 209.

<sup>29</sup> R. G. Mulgan, a.g.m., s. 208.

sorumluluğundan dolayıdır"<sup>30</sup>. Bu nedenle denilebilir ki, Sokrates, *Savunma*'da jüriye karşı gösterdiği direnişi, *Kriton*'da yasalara karşı göstermez.

Sokrates'e göre, yasaların bireyin düşüncesiyle çelişki oluşturması yasalara karşı itaatsizliği haklı kılmaz. Yasalar yanlış ise kendisine gelene değin değiştirilmelidir. Yasanın doğru olması kişilerin ise bu yasayı yanlış uygulaması sonucunda yasaya karşı gösterilen bir itaatsizlik her koşulda yasanın, diğer bir deyişle devletin varlığını zedeler.<sup>31</sup> Dolayısıyla *polis*'in ya da devletin yasalarına itaat etmek Sokrates için mutlak bir biçimde yerine getirilmesi gereken bir görevdir yani olmazsa olmaz bir şeydir. Aksi bir durum, yasaya karşı bir itaatsizlik, Sokrates'in kendi düşünceleriyle çelişmesi demek olurdu. İşte bu nedenle Sokrates kendine ve düşüncelerine duyduğu saygıyı yitirmemek adına yasalara da saygı duyar. Bir başka deyişle, Sokrates yasaya saygı göstermekle aslında kendine saygı göstermiştir. Sokrates'in ifadesiyle, *daha önce söylediğim sözleri, böyle bir duruma düştüm diye şimdi yabana atamam; tersine şimdi söylediklerimle öncekiler arasında bir fark görmüyorum; öncekilere olduğu gibi bunlara da saygı duyuyorum, değer veriyorum....*(46b-c)<sup>32</sup> Sokrates yaşamı boyunca doğruluğuna inandığı düşüncelerden şimdi sırf kendi yaşamını riske atıyor diye vazgeçmek istemez. Sokrates'i Sokrates yapan, 2500 yıl sonra bile hayranlıkla kendinden bahsettiren şey çocuklarını, karısını, en çok da canını doğru bildiği şeyin üstünde tutmaması değil de başka nedir ki?

Görüldüğü gibi, Sokrates, Antigone'den farklı olarak *polis*'in yasasına (*nomos*) uyar. Sokrates'i bu yasaya uymaya iten nedenin ne olduğunu anlayabilmek için *Savunma*'ya yeniden dönmek, oradaki düşünceyi yeniden hatırlamak gerekir.

*İlahi gücün alışık olduğum kehanet içeren sesi, bugüne kadar her zaman, somut şeyler olsun, küçücük şeyler olsun, doğru olmayan bir şey yapmaya kalkıştığım da bana karşı çıktı. Şimdi başıma gelen ise, sizin de bizzat gördüğünüz gibi, düşünülebilecek ve varsayılabilir kötülüklerin en büyüklerinden biridir. Bana tanrının (theou) işareti (semeion) ne bu sabah evden ayrıldığımdan bu yana karşı çıktı, ne buraya mahkeme önüne çıktığımda, ne de bir şeyler söylemeye çalışırken savlarımın hiçbirinde. Başka konuşmalarında olsa, sıklıkla sözümün orta yerinde, beni alı koyardı söylemekten* (40a-c).<sup>33</sup>

Sokrates'in ifadelerinden yasalara uymanın tanrısal olarak nitelendirilen iç ses ile bir çelişki oluşturmadığı düşüncesi ortaya çıkar. Benzer bir deyişle, Sokrates'in içindeki ses ister vicdan olarak, ister tanrının sesi olarak adlandırılсын yasalara itaat edilmesi gerektiği düşüncesini destekler. Dolayısıyla Sokrates için *polis*'in yasalarını temsil eden devletin otoritesi ile tanrının işareti olarak nitelendirdiği tanrısal otorite arasında hiçbir çelişki yoktur, olsaydı Sokrates'in tıpkı Antigone gibi tanrısal sese

<sup>30</sup> Hannah Arendt, "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, çev. Y. Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 86.

<sup>31</sup> R. G. Mulgan, a.g.m., s. 210.

<sup>32</sup> Platon, *Kriton*, çev. F. Öktem- C. Türkkân, Kocabalçık Yayınevi, İstanbul, 2005.

<sup>33</sup> Platon, a.g.e., 2006.

(*daimon*) kulak vereceğini ileri sürmek aslında mümkün olurdu.<sup>34</sup> Nitekim Sokrates'in kenti, bir at sineği tarafından uyandırılmaya muhtaç olan bir ata, kendisini de kente adanmış bir at sineğine benzetmesi (30e-31a) tanrının onu filozoflukla görevlendirdiği ve birçok kereler de bu işi yapmayı emrettiği düşüncesini büyük ölçüde destekler (28e-29a). Bu bağlamda Sokrates için kendi iç sesini değil de başkalarını dinlemek, tanrıyı dinlememek, yani ona itaat etmemek ile eş değerdir (37e-38a).

Son tahlilde denilebilir ki, Sokrates devletin yasaları olan *nomoi*'ye itaat eder ve bu eylemini de kutsal olarak nitelendirdiği tanrısasal sese ya da kendi iç sesine dayandırır. Bu yüzden Sokrates'in eyleme biçimini bir anlamda *thesmoi*'den bağımsız olarak nitelendirmek olası değildir.

### III

Antigone ile Sokrates'in "yasalar" - ki bundan kasıt *nomoi*'dir - karşısındaki eylem biçimlerini kısaca analiz etmeye çalışırsak, Antigone ve Sokrates'in eyleminin hareket noktasının tanrısasal adalet ya da bir başka açıdan ise tanrısasal ses ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Antigone tanrısasal yasaları kendi eylemine ilke olarak alırken, Sokrates'in kendi eyleminde dayandığı ilke tanrısasal sestir. Bu bakımdan her ikisinin de eyleme biçiminde tanrısasal imge ve buna bağlı olan ahlaki değerler belirleyici olur.

Antigone *nomoi*'ye karşı direnip, şartsız bir şekilde *thesmoi*'nin izinden giderken, Sokrates *nomoi*'ye itaat eder. Sokrates için Antigone'de olduğundan farklı olarak *thesmoi-nomoi* çatışması yoktur. Sokrates de tıpkı Antigone gibi tanrının sesine kulak verir; ancak onun düşüncesi devletin yasalarıyla zıtlık değil, tam tersine bir uyum oluşturur. Aslında Antigone'nin tüm direnişi belki de Sofokles'in eleştirisi tanrısasal yasaların devletin yasalarıyla uyum içinde olması gerektiği konusudur, ama bireysel çıkarlarla devletin otoritesi çatıştığı için Antigone daha yüksek bir ilke olan *thesmoi*'ye itaat etmek zorunda kalır. Bana öyle geliyor ki Antigone'den haberi olduğu ve etkilendiği de varsayılan Sokrates'in Antigone'de ortaya çıkan *thesmoi-nomoi* çatışmasını olumlu anlamda çözdüğü ileri sürülebilir. Sokrates bu anlamda akılcı bir düşünme biçimiyle tanrısasal sesi ya da adaleti devletin yasaları ya da adaleti ile ilişkilendirerek, benzer deyişle iyi bir biçimde bütünleştirerek ortaya çıkabilecek - hatta Antigone'de ortaya çıkan çatışmayı önler. Böylelikle filozof, doğru olsun ya da olmasın *nomoi*'ye kendi isteğiyle itaat eder. Bununla birlikte, Sokrates'in *polis*'in yasalarına olan bağlılığında sorgulayıcı aklın işlevi büyüktür, oysaki Antigone tanrısasal yasalara olan ilgisinde daha teslimiyetçi bir rol üstlenir.

Sonuç olarak, her iki kişi de inandıkları doğrular, savdukları düşünceler nedeniyle ölüme terk edilmişlerdir. Fakat günümüzdeki sivil itaatsizlik, kamusal alan, özel alan tartışmaları dikkate alındığında birbirinden farklı ama bir o kadar da birbirine yakın görünen iki figürün de farklı açılardan kişilerde hayranlık uyandırmaya, ilgi çekici olmaya ve hatta tartışmalara ışık tutmaya devam edeceği görülüyor.

<sup>34</sup> R. G. Mulgan, a.g.m., s. 211.

### KAYNAKÇA

- AĞAOĞULLARI, M. A., *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yayınları, Ankara, 1989.
- ARENDT, H., *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.
- ARENDT, H., DWORKİN R., HABERMAS J., GALTUNG J., KING M. L., RAWLS J., SANER H., THOREAU, H. D., *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, çev. Y. Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.
- BONNARD, A., *İnsan ve Tragedya*, çev. Y. Atan, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2006.
- BUTLER, J., *Yaşam ile Ölümün Akrabalığı Antigone'nin İddiası*, çev. A. Ergenç, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- CALLINICOS, A., *Toplum Kuramı*, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim, İstanbul, 2004.
- GÜREL, Ö. E., "Kreon bir Tiran Mıdır? Sofokles'in Antigone Tragedyasında Politik Liderlik", *Günümüzü Felsefe ile Düşünmek*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 2014.
- KALAYCI, N., "Antigone, Eumenidler ve Yakarıcılar'da Ölme Hakkı, Yakışıksız Ölüm, Yas", *Günümüzü Felsefe ile Düşünmek*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 2014.
- MACHIAVELLİ, *Prens*, çev. K. Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 2009.
- MULGAN, R. G., "Socrates and Authority", *Greece & Rome, Second Series*, Vol.19, No.2, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.
- NIETZSCHE, F., *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. G. Aytaç, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- PAKSOY, B. K., *Tragedya ve Siyaset Eski Yunan'da Tragedyanın Siyasal Rolü*, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul, 2011.
- PLATON, *Sokrates'in Savunması*, çev. E. Gören, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.
- PLATON, *Kriton*, çev. F. Öktem- C. Türkkkan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- POMEROY, S. B., *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves Women in Classical Antiquity*, Schocken, New York, 1995.
- SOFOKLES, *Eski Yunan Tragedyaları 1 Aiskhülos Persler & Sofokles Antigone*, çev. G. Dilmen, Mitos - Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2002.
- STRAUSS, L., *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. S. Z. Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009.
- TANNEMBAUM, D. G. & SCHULTZ, D., *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, çev. F. Demirci, Adres Yayınları, Ankara, 2011.
- TEKİN, S., "Aristoteles ve Hegel'de Tragedya: Pratik Akıl, Eylem ve Ahlaksal Dünyanın Dönüşümü", *Günümüzü Felsefe ile Düşünmek*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 2014.
- VERNANT J. P., & NAQUET P. V., *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. S. Tamgüç- R. F. Çam, Kabalcı Yayınları, 2012.
- ZAPPULA, S., "Reading Antigone Through Hannah Arendt's Political Philosophy", *Art Emotion and Value. 5th Mediterranean Congress of Aesthetics*, University of Siena, 2011.



# SOME CONSEQUENCES CONCERNING LAW WITH REFERENCE TO KANT'S ARTICLE ENTITLED "AN ANSWER TO THE QUESTION 'WHAT IS ENLIGHTENMENT?'"

Ogün ÜREK\*

## ABSTRACT

When Kant's article entitled "An Answer to the Question 'What is Enlightenment?'" is considered, it can be said that the article incorporates some thoughts as a clue for some solution offers to the question what are the conditions that a law system may not exist without. I believe that what can be concluded from this may be addressed in three headings: Firstly, what should the basic rule in law be? Kant considered free use of reason in public, when expressed in today's language freedom of expression, as the most fundamental condition required for enlightenment. When considered from this point of view, it can be alleged that this standard of Kant should establish the content of the basic norm which all law systems should be based on. Secondly, how can we change laws? Changing of the norm by the norm maker and where to focus upon for in which direction this change should be done becomes clarified in Kant's article. This is nothing more than the thoughts of a person who adopted it a life style to obey these norms, revealed within the frame of freedom of expression. Finally, from Kant's article we can learn that law should be deterrence.

**Keywords:** Law, Enlightenment, Obedience, Rule, Freedom, Deterrence

## (Kant'ın 'Aydınlanma Nedir? Sorununa Yanıt' Başlıklı Makalesinden Hareketle Hukuka İlişkin Birkaç Sonuç)

### ÖZET

Kant'ın 'Aydınlanma Nedir? Sorununa Yanıt' başlıklı makalesine bakıldığında, makalenin bir hukuk sisteminin varlığı için onsuz olamayacağı koşullar neler olmalıdır sorusuna verilecek kimi çözüm önerileri için ipuçları niteliğinde düşünceler barındırdığı söylenebilir. Buradan çıkarılacak sonuçlar kanımca üç başlık altında ele alınabilir: ilk olarak, hukukun temelini oluşturan temel yasa ne olmalıdır? Kant aklın özgür bir şekilde kamuda kullanılmasını, bugünkü dile getirilişle ifade özgürlüğünü, aydınlanmanın en temeldeki koşulu olarak düşünür. Bu bakış açısından bakıldığında, Kant'ın bu ölçüsünün bütün hukuk sistemlerinin dayanması gereken temel normun içeriğini oluşturması gerektiği ileri sürülebilir. İkinci olarak, hukuk yasalarını nasıl değiştirebiliriz? İşte tam bu noktada, Kant'ın makalesinde norm koyucunun normu değiştirmesi ve bu değişikliğin ne yönde yapılması gerektiği konusunda nereye bakılacağı açıklığa kavuşmuş oluyor. Bu da, normlara itaati bir yaşam tarzı haline getirmiş kişinin ifade özgürlüğü çerçevesinde ortaya koyduğu düşüncelerinden başka bir şey değildir. Son olarak, Kant'ın makalesi aracılığıyla hukuka itaat etmenin gerekliliğini de öğreniyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Hukuk, Aydınlanma, İtaat, Yasa, Özgürlük, Caydırıcılık

\* Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

## **I. Introduction**

Very few articles was so influential in the history of thought as the article titled *An Answer to the Question 'What is Enlightenment'* written by Kant in 1784. As in the past, also today this article of Kant becomes the subject of many positive or negative critics in many aspects and it seems that it will continue to be so in the future. I guess it should not be so difficult to estimate that the interest in this article began particularly after the French Revolution that took place in 1789. Since in this article, Kant, makes a remarkable and a significant determination between social enlightenment and revolutions at the point where he mentioned the prerequisites for a social enlightenment. According to his determination;

A public can achieve enlightenment only slowly. A revolution may well bring about a falling off of personal despotism and of avaricious or tyrannical oppression, but never a true reform in one's way of thinking; instead new prejudices will serve just as well as old ones to harness the great unthinking masses<sup>1</sup>.

When considered from this point of view, it can be supposed that there is an interest for what the idea of Kant, a respectable philosopher of that era, is related with the revolutions in order to presume the impacts of the revolution, just after the French Revolution, may be on the future of mankind. In particular, considering that this thought was depicted before the French Revolution yet took place, a remark can be made that this stimulated the interest on the article more.

On the other hand, today the critics on the article appear on a more unfavourable way. It is seen that some philosophers of today especially the ones designating themselves as postmodern reduce the modernity to some certain sense of reason and this sense of reason to the reason which is one of the main concepts in this article of Kant and which they characterize as conception of enlightened reason and criticize during their efforts to distinguish between postmodern and modern while trying to define the concept "postmodern"<sup>2</sup>.

Most strident critics among those raised today on this article are for the concept of "obedience" which Kant in his article considers as a condition which an enlightened society cannot be without. According to some philosophers, such an understanding of obedience led many unfavourable events in particular those events that resulted in concentration camps and death of millions of humans during the World War II<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, Immanuel *Kant. Practical Philosophy*, Translated and edited by Mary J. Gregor (Cambridge University Press, 1996) pp 12.

<sup>2</sup> In my opinion the first name that comes to one's mind as an example would be Zygmunt Bauman.

<sup>3</sup> At this point the philosophers at issue are Adorno and Horkheimer, philosophers of Frankfurt School. Especially the ideas of the school based on *The Dialectics of Enlightenment* form the foundations of the fact at hand.

At this point, I will try to demonstrate with this presentation, that these critics against the concept of obedience are highly unjust critics and let alone creating such kind of unfavourable circumstances, this obedience mentioned of by Kant is the basis of law, the only instrument readily available to us to convert this world into a more liveable place. Moreover, I will put forth that Kant gives many clues on this issue by some of his other thoughts in this article other than his approach towards the concept of obedience to determine the conditions those cannot be done without for a law which should exist. Now, I wish to summarize some thoughts of Kant in this article which I believe you very well know.

## II. What is Enlightenment in Kant?

The article with title “An Answer to the Question ‘What is Enlightenment’ ” by Kant is his answer to the question “do you also think, as many others express, the age we live in is an Age of Enlightenment?” raised in a monthly magazine published during that time in Berlin to be answered by many thinkers including Kant. Kant, with an aim to give a reply to that question, defines enlightenment at the very beginning of his article as:

Enlightenment is the human being’s emergence from his self-incurred minority. Minority is inability to make use of one’s own understanding without direction from another. This minority is self-incurred when its cause lies not in lack of understanding but in lack of resolution and courage to use it without direction from another. *Sapere aude!* [dare to be wise] Have courage to make use of your *own* understanding! is thus the motto of enlightenment<sup>4</sup>.

According to Kant who defines enlightenment this way “for this enlightenment, however, nothing is required but freedom, and indeed the least harmful of anything that could even be called freedom: namely, freedom to make public use of one’s reason in all matters”<sup>5</sup>. Based on those expressions it could be said that what Kant makes of enlightenment is the process of liberation of reason in its most basic meaning. Secondly, Kant tries to depict that the reason has a structure tending towards freedom by its nature. Since, as Kant states, at the beginning of this article, it is not the fault of reason that a person is in minority. This is another way of telling that the reason has a structure that produces freedom inherently. The result revealed here is parallel to the general philosophy of Kant. According to this philosophy, reason, as a pure structure, is a structure producing ideas. The idea of freedom is one of those ideas<sup>6</sup>. Therefore, it should be taken into account that the freedom mentioned here by Kant corresponds to the understanding of freedom as an idea in his philosophy.

---

<sup>4</sup> Kant, *Immanuel Kant. Practical Philosophy*, p 11.

<sup>5</sup> *Ibid*, p 13.

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *Kant’s Critique of practical reason and other works on the theory of ethics*, Translated by Thomas Kingsmill Abbott, (Longmans, Green, and Co, London, New York and Bombay1898) pp 88.

*Some Consequences Concerning Law with Reference to Kant's Article Entitled "An Answer to the Question 'What is Enlightenment?'"*

Kant afterwards continues to his article: "But I hear from all sides the cry: Do *not argue!* The officer says: Do not argue but drill! The tax official: Do not argue but pay! The clergyman: Do not argue but believe! Everywhere there are restrictions on freedom"<sup>7</sup>. Against this contrariety, Kant feels that it is necessary to ask this question: "But what sort of restriction hinders enlightenment and what sort does not hinder but instead promotes it?"<sup>8</sup> Then he gives the following answer:

The public use of one's reason must always be free, and it alone can bring about enlightenment among human beings; the private use of one's reason may, however, often be very narrowly restricted without this particularly hindering the progress of enlightenment<sup>9</sup>.

The distinction of public and private use of reason here by Kant corresponds on one hand to the understanding of freedom in its dual meaning in his philosophy (freedom as an idea of pure reason or freedom in its negative meaning and freedom of the will or freedom in its positive meaning) and on the other hand the distinction concerning the dual side of human being<sup>10</sup>. According to Kant,

Now, for many affairs conducted in the interest of a commonwealth a certain mechanism is necessary, by means of which some members of the commonwealth must behave merely passively, so as to be directed by the government, through an artful unanimity, to public ends (or at least prevented from destroying such ends). Here it is, certainly, impermissible to argue; instead, one must obey. But insofar as this part of the machine also regards himself as a member of a whole commonwealth, even of the society of citizens of the world, and so in his capacity of a scholar who by his writings addresses a public in the proper sense of the word, he can certainly argue without thereby harming the affairs assigned to him in part as a passive member<sup>11</sup>.

In other words, while a person, as a citizen of a country, performing his responsibilities assumed to him in the private use of reason with some sort of an understanding of freedom within defined boundaries, on the other hand he should, as a citizen of the world, make knowledge, experiences namely his reason available for use by other members of his species with an infinite understanding of freedom. What Kant tries to express here may be

---

<sup>7</sup> Kant, *Immanuel Kant. Practical Philosophy*, pp 13.

<sup>8</sup> *Ibid*, p 13.

<sup>9</sup> *Ibid*,

<sup>10</sup> Kant, *Kant's Critique of practical reason and other works on the theory of ethics*, p 65.

<sup>11</sup> Kant, *Immanuel Kant. Practical Philosophy*, p 14

summarized by the words of Frederick II which he cited in his article: “*Argue as much as you will and about whatever you will, but obey!*”<sup>12</sup>.

After all these, Kant gives examples of how an enlightened scholar, an enlightened military officer, an enlightened citizen and finally an enlightened pastor should be. According to him, an enlightened military officer should fulfil the orders he receives from his superiors without getting into an argument of using his reason. However, on the other hand, no one can impede him to explain his opinions after he has fulfilled the order. Moreover, a citizen while paying his taxes should not hesitate to use his reason in public area on injustice of taxes. Same as this, a pastor while leading his community on performing their religious prayers within defined rules shall have freedom to use his reason against the public related with his work without pricking his conscience<sup>13</sup>.

From Kant’s point of view, for an enlightened society, it is not sufficient that each individual is enlightened but the rulers should also be enlightened rulers. Even if all the individuals in a society are enlightened, the society cannot be enlightened as long as the ruler is not. However, if the ruler of a society is enlightened, that society is more likely to become enlightened even if the other citizens are not enlightened. Then who, according to Kant, is an enlightened ruler and what are his duties that need responsibility? According to him “what a people may never decide upon for itself, a monarch may still less decide upon for a people; for his legislative authority rests precisely on this, that he unites in his will the collective will of the people”<sup>14</sup>. At this point, Kant addresses the two supplementary duties which an enlightened ruler should perform:

As long as he sees to it that any true or supposed improvement is consistent with civil order, he can for the rest leave it to his subjects to do what they find it necessary to do for the sake of their salvation; that is no concern of his, but it is indeed his concern to prevent any one of them from forcibly hindering others from working to the best of their ability to determine and promote their salvation...but much more so if he demeans his supreme authority so far as to support the spiritual despotism of a few tyrants within his state against the rest of his subjects<sup>15</sup>.

An enlightened ruler, according to Kant, shall make a call to his citizens just as Frederick II, the emperor of Prussia where Kant lived, and say “*Argue as much as you will and about whatever you will, but obey*” however he should have a living style where he treats each of them equally in his relations with them so that such a call may be reciprocated by his public. In other words, a ruler should be obligated to live in a manner to obey the rules that are requisites of his living style which proposes him to stay in equal distance to everyone in the private use of reason after he makes such a call to his society for the public use of reason. Because, when a

---

<sup>12</sup> *Ibid*, p 13.

<sup>13</sup> *Ibid*, p 15.

<sup>14</sup> *Ibid*,

<sup>15</sup> *Ibid*,

governor fails to live according to this living style, namely when he stands closer to some of his citizens whereas he stands far from some of them, no one will be frank enough to tell what they think about those persons to whom the ruler stands closer and thus they will not regard the call he has made. In particular, according to Kant, a ruler should be highly careful when expressing his thoughts on religious matters. Because in such a case everything he says will make an impression of him being closer to a part of his citizens and this will tarnish his reputation<sup>16</sup>. At this point, it can be seen that Kant attributes the characteristics he had attributed to God in his philosophy, to an enlightened ruler. Namely, God, in the entire philosophy of Kant, has a characteristic available in the entity of reason as an idea which a reason, even the most ordinary one, produces<sup>17</sup>. In other words, the God is at an equal distance to any being which has reason.

Consequently, Kant replies to the question addressed to him "are we living in an enlightened age" as follows:

No, but we do live in an *age of enlightenment*. As matters now stand, a good deal more is required for people on the whole to be in the position, or even able to be put into the position, of using their own understanding confidently and well in religious matters, without another's guidance. But we do have distinct intimations that the field is now being opened for them to work freely in this direction and that the hindrances to universal enlightenment or to humankind's emergence from its self-incurred minority are gradually becoming fewer. In this regard this age is the age of enlightenment or the century of Frederick<sup>18</sup>.

### **III. Conclusion**

#### ***A. The main principle of Law: the freedom of expression***

Popper, in his article *In Search of a Better World* states that in his entire life he was in search to make his conditions he lived in more habitable<sup>19</sup>. According to him, such search will never be interrupted and come to an end. Therefore, all living organisms are continuously active. Now, in light of this thought of Popper, when we look into the history of humanity, from one aspect the history of man can be considered as the search to build a certain order to make the conditions he lives in more liveable. Establishing the order through some certain rules was the point mostly emphasized throughout this search. Therefore, law as the whole of written rules today, as it was in the past, stands as the single mechanism in

<sup>16</sup> *Ibid*, p 16.

<sup>17</sup> Immanuel Kant, *Critique of pure reason*, translated by Norman Kemp Smith, (The Macmillan Press LTD, London, 1992) pp 493

<sup>18</sup> Kant, *Immanuel Kant. Practical Philosophy*, p 15

<sup>19</sup> Karl R. Popper, *In Search of a better World (Lectures and essays from thirty years)* Translated by Laura J, Bennett, With additional material by Melitta Mew. Translation revised by Karl Popper and Melitta Mew. (British Library Cataloguing in Publication Data, West Yorkshire, 2000) pp 7.

front of humanity in search for a better world. And there is no slightest sign that this could change in the future. While all the humanity is like-minded on the requirement of law as a means for order, it is seen that there is no agreement at all in this area on what kind of law may establish the order in better conditions and on many similar issues. And, to a great extent, the reason for that is the necessity to change the law norm in a formal structure established with taking account of a certain moment in life should be shifted according to the new circumstances arising in life which has a sophisticated structure due to its continuous change. Law, in this sense, is a field of entity consisting of this issue which is fundamentally addressed and many other issues articulated to this issue. Many solution offers were generated in this field in the past and today and no doubt in the future such offers will be revealed as well. From this point of view, when the article of Kant is considered, it can be said that the article incorporates some thoughts as a clue for some solution offers to the question what are the conditions that a law system may not exist without. I believe that what can be concluded from this may be addressed in three headings:

First of all, it can be said that when law is mentioned the thing that the people in our time understands is the hierarchy of norms consisting of norms of the courts at the bottom, statutes above them and through the constitution on the top. Today it can be seen that the legal systems of the countries are established based on this rationale as well as the international law. According to this norms' systematic when considered from one aspect which looks like a pyramid and formed according to Kelsen's sense of law, each norm captures its validity from the norm on its top. According to such rationale, the constitution embodies itself, most concretely, with the norms generated by the courts. Now, when considered from this point of view, there appears a serious problem. What will be the content of the basic norm at the top on which all other norms in the norms hierarchy will base its validity? I guess we could find a clue for the solution on this matter in the article of Kant which we address. Namely, it was mentioned in the above citations that Kant considered free use of reason in public, when expressed in today's language freedom of expression, as the most fundamental condition required for enlightenment. When considered from this point of view, it can be alleged that this standard of Kant should establish the content of the basic norm which all law systems should be based on. According to that opinion, all norms taking place in a law system shall be structured intended for a principle which would not contradict with the content of this fundamental norm namely the principle of protecting the freedom of expression of the persons.

### ***B. The Obedience rules in law***

Secondly, taking into consideration that the basic purpose of all law systems is to make arrangements intended for the concrete reality that humans live in, some other issues are raised at this point. Even though a system of norms fashioned by determination of the content of the basic norm in a manner to protect the freedom of expression is available, while updating the norms according to the new circumstances by maintaining the

fundamental constants in the structure of law in conformity with the changing social living conditions, we encounter a significant problem as where to focus our sights upon during this updating. At this point, the second principle "obedience" which Kant involved as a basis for enlightenment in his article may function. However this is possible only provided that the obedience is understood correctly in its Kantian meaning given here. "Obedience" in Kantian philosophy may be discussed only when there is a situation where humans may with their free will choose to be involved and quit. At the point where Kant mentions about an enlightened pastor in his article being obligated to obey the rules that must be complied with within the frame of his duty and responsibilities, after a while asserting that he may quit his duty voluntarily in case he loses his belief that there will no improvement in this respect although he feels free to express his ideas as to the incorrect rules in the frame of his duty are required to be altered,<sup>20</sup> demonstrates the most significant characteristics of his perception on obedience.

The Obedience correctly understood in its Kantian meaning is an obedience of compliance with the predefined rules. The persons are responsible to obey the duties and responsibilities of their job as part of a machine. It is mandatory not to make any concessions at this point. While obeying these rules the persons should express their opinions because, while they are at the centre of the implementation of these rules, they have the most correct thoughts as to how those rules lose their effectiveness in the frame of that job and in what manner they should be changed. According to Kant, only by this way, there may be a permanent reformation in the structure of the society. Right at this point, changing of the norm by the norm maker and where to focus upon for in which direction this change should be done becomes clarified. And this is nothing more than the thoughts of a person who adopted it a life style to obey these norms, revealed within the frame of freedom of expression. This, in a sense, is the thought introduced by Plato in *Laws*. According to him the man who mostly obeys the rules should also be the man making such rules<sup>21</sup>. And further the obedience of Socrates for his loyalty on the rules of Athens mentioned in the *Crito* dialogue of Plato may be given as an example of such obedience.

### ***C. The Deterrence in Law***

I guess the third and the last thought that could be associated with law that is necessary which can be derived from the article are the thoughts of Kant he introduced in this article concerning the duties of an enlightened ruler which such rules qualifies as his primary duty. According to such thought, the main duty of an enlightened ruler that necessitates responsibility is, after making a call to his citizens to use their minds openly in public, to eliminate the attempts coming internally and externally which intend to forcefully hinder such citizens using such freedom. However, according to Kant, the ruler should keep same distance to all the citizens in

---

<sup>20</sup> Kant, *Immanuel Kant. Practical Philosophy*, p 14.

<sup>21</sup> Plato, *Laws*, By R.G Bury, Litt. D. (Harvard University Press, 1961) 715c, 762e



order to prevent such occurrence. Because an action taken solely by this way, may be deterrent for the disobedient malevolent citizens. In other words, when a ruler fails to be deterrent against such type of persons with his standing and position he holds, it should become impossible for him to maintain his position as a ruler. From this point of view it can be said that the law being deterrent is the single provision for talking about the existence of a legal order. Deterrence, in this sense, is the essence of law. A non-deterrent law may become more harmful and dangerous than a lawless environment. Because a non-deterrent law may deteriorate the equality among the citizens who at all times should be equal before the law and this ruined equality may lead loss of faith in law, which is more important. No matter how competent law norms are made in an environment where faith in law is lost, a liveable environment may never be established for the mankind.

#### REFERENCES

- Kant Immanuel, *Kant's Critique of practical reason and other works on the theory of ethics*, Translated by Thomas Kingsmill Abbott, Longmans, Green, and Co, London, New York and Bombay 1898
- Kant Immanuel, *Critique of pure reason*, translated by Norman Kemp Smith, The Macmillan Press LTD, London, 1992
- Kant Immanuel, *Immanuel Kant Practical Philosophy*, Translated and edited by Mary J. Gregor Cambridge University Press, 1996
- Karl R. Popper, *In Search of a better World (Lectures and essays from thirty years)* Translated by Laura J, Bennett, With additional material by Melitta Mew. Translation revised by Karl Popper and Melitta Mew. British Library Cataloguing in Publication Data, West Yorkshire, 2000
- Plato, *Laws*, By R.G Bury, Litt. D. Harvard University Press, 1961

# JACOB KLEIN'DA TORTULAŞMA, EĞİTİM VE PLATON'A DRAMATİK YAKLAŞIM

Özgüç ORHAN\*

## ÖZET

*Jacob Klein, yirminci yüzyılın Platonik diyalogların "dramatik" yönüne dikkat çeken Platon yorumcularındandır. Klein'in Platon'a dramatik yaklaşımı aynı zamanda kendisinin pedagojik felsefe anlayışıyla yakından ilişkilidir. Bu makale bu ilişkiyi ortaya koymayı amaçlamaktadır. Birinci bölümde Klein'in liberal eğitime dair düşünceleri ve tortulaşma kavramı; ikinci bölümde Platonik diyalogların yorumlanması meselesinin tarihçesi ve Klein'in dramatik yaklaşımı ele alınmıştır. Üçüncü bölüm, Klein'in dramatik yaklaşımına dair kısa bir yazısının çevirisidir. Sonuç bölümünde Klein'in eğitime dair düşünceleri ile Platon yorumu arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** *Jacob Klein, Platon, Schleiermacher, Husserl, tortulaşma, liberal eğitim*

## (Jacob Klein: Sedimentation, Education and the Dramatic Approach to Plato)

## ABSTRACT

*Jacob Klein is one of the twentieth century interpreters of Plato who emphasized the "dramatic" aspect of the Platonic dialogues. His dramatic approach to Plato is closely connected with his pedagogic understanding of philosophy. The first section introduces his ideas on liberal education and the concept of sedimentation. The second section discusses the history of interpreting the Platonic dialogues and Klein's dramatic approach to Plato. The third section contains a translation of a short introductory writing by Klein on how to read Platonic dialogues. The concluding section draws attention to the link between Klein's dramatic approach to Plato and his ideas on education.*

**Key Words:** *Jacob Klein, Plato, Schleiermacher, Husserl, sedimentation, liberal education*

---

\* Fatih Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü öğretim üyesi.

Jacob Klein (1899-1978) ülkemizde ve dünyada pek bilinmese de daha fazla ilgiyi hak eden bir Platon yorumcusudur. <sup>1</sup> Düşünce dünyası 1920'lerin Weimar Almanyası'nda Edmund Husserl (1859-1938) ve Martin Heidegger (1889-1976) gibi önemli filozofların çevrelerinde şekillenen Klein, buralardan aldığı etkileri başta Platon ve Aristoteles olmak üzere Antik Yunan filozoflarına dair okumaları ile harmanlayarak kendine özgü pedagojik bir felsefi yaklaşım ve Platon yorumu geliştirmiştir. Klein, ömür boyu yakın bir dostu olarak kalacak ve kendisinden daha tanınır olan Leo Strauss (1899-1973) ile birlikte Platonik diyalogların yorumlanmasına dair günümüzde gitgide daha fazla kabul gören "dramatik" yaklaşımın yirminci yüzyılda tekrar canlanmasında önemli bir rol oynamıştır.<sup>2</sup> Bu makale, Platon çalışmalarında uzun bir tarihçesi olan yöntem tartışmasını ve Klein'in savunduğu dramatik yaklaşımı ele almaktadır.

Şimdiki Letonya sınırları içinde kalan Rusya'nın Libau şehrinde Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Klein, ilkokulu Rusya'nın Lipetsk şehrinde, ortaokulu Brüksel'de, liseyi de Berlin'de okumuştur. Lisansını Berlin Üniversitesi'nde (1917-20) matematik ve fizik dallarında alan Klein, doktorasını Marburg Üniversitesi'nde (1920-22) Nicolai Hartmann'ın gözetmenliğinde Hegel felsefesi üzerine yapmıştır. <sup>3</sup>

Klein, Leo Strauss ile 1920'de Marburg'da tanışmıştır.<sup>4</sup> İki arkadaş, 1924-28 yılları arasında Marburg Üniversitesi'nde Heidegger'in derslerini takip etmiş; ve özellikle de Antik Yunan felsefesi üzerine verdiği derslerden etkilenmişlerdir. Gerek Klein, gerek Strauss, Heidegger'i dönemin en büyük düşünürü olarak görmüş olsalar da, onun felsefe ve felsefe tarihine "tarihselci" yaklaşımını (*Historismus*); ve bu yaklaşımdan kaynaklanan Platon'a dair eleştirel görüşünü ("metafizik geleneğin başlangıcı") benimsememişlerdir.<sup>5</sup>

Ancak Heidegger'in açtığı düşünsel ufuk, her ikisini de Batı düşüncesinin içine düştüğü "kriz" karşısında bir alternatif arayışına yöneltmiştir. Sokrates öncesi düşünörlere yönelen Heidegger'in aksine, Klein ve Strauss alternatifini Platon ve Aristoteles'te aramışlardır. Hem Strauss hem de Klein Antik Yunan felsefesine bu dönüşün "dolayımısız" olması fikrini; yani, Platon ve Aristoteles'in sonradan ortaya çıkan

<sup>1</sup> Makalemi değerlendiren hakemlere emekleri ve önerileri için teşekkür ederim.

<sup>2</sup> "Dramatik" sözcüğü, "edebi" veya tiyatro "oyun türüne ilişkin olan" (TDK) diye anlaşılmalıdır. "Platonik diyaloglar" ifadesi Klein'in kullanımı olup, bundan kasıt Platon'a ait olduğu düşünölen tüm diyaloglardır. Bu makalede Platon'un Sokrates karakteri, tarihsel Sokrates'ten ayırt etmek için, "Sokrates" diye belirtilecektir. Platonik diyalogların Grekçe isimlerinin Latin harfleri ile yazılışı tercih edilmiştir. Ancak Klein'dan yapılan çeviride Türkçe karşılıkları kullanılmıştır. Platon külliyatına yapılan referanslar için Kaynakçada belirtilen şu iki kaynak kullanılmıştır: Plato, *Complete Works* ve *Platonis Opera*.

<sup>3</sup> Bkz. Wilson, "Jacob Klein at 75"; Hopkins, "The Philosophical Achievement of Jacob Klein."

<sup>4</sup> Bkz. Klein and Strauss, "A Giving of Accounts."

<sup>5</sup> Strauss'un "radikal tarihselcilik" adı altında ismini anmadan Heidegger'e yönelttiği eleştiri için bkz. Strauss, *Natural Right and History*, s. 26-32. Klein'in tarihselcilik üzerine görüşleri için bkz. Klein, *Lectures and Essays*, s. 127-38.

“geleneksel” yorumlarından sıyrılarak yorumlanmasını Heidegger’den öğrenmişlerdir.

Klein, daha sonra bir yıl kadar da (1928-29) Berlin’de Max Planck ve Erwin Schrödinger ile fizik çalışmıştır. Klein’in matematik ilgisi kariyerinin başlarında yazmış olduğu ve en önemli bilimsel çalışması sayılan *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra* (1934-36) adlı eserinde görülebilir.<sup>6</sup> Eserin konusu Antik Yunan matematik anlayışı; ve matematiğin, Arap alimlerinin geliştirdiği cebirin etkisiyle 16. ve 17. yüzyıllarda Batı Avrupa’da tekrar canlanmasıdır. Klein’a göre modern bilimin temelini oluşturacak bu “yeni” matematik anlayışı, Antik Yunan’dakinin gelişmiş hali gibi gözükse de, aslında temel olarak ondan farklıdır; ve bu açıdan modernitenin gerçeklik algısında önemli bir kavramsal dönüşüme zemin hazırlamıştır.

1919’da doktorasını Husserl ile yapmak isteyen Klein, dönemin şartlarından ötürü bunu gerçekleştirememiş olsa da, 1930’lu yıllarda Husserl ile yakından görüşme fırsatı bulabilmiştir.<sup>7</sup> Klein Husserl’in fenomenolojik yaklaşımından etkilenmiş; hatta onun felsefe tarihini anlatırken başvurduğu *Sedimentierung* (“tortulaşma”) benzetmesini yazılarında kullanmıştır.<sup>8</sup> Yahudi kökenli olması nedeniyle Nazi Almanyası’ndan kaçıp 1938’de Amerika’ya göç eden Klein, ömrünün geri kalanını Maryland, Annapolis’de geçirmiştir. Buradaki St. John’s College’da bir eğitimci ve idareci olarak çalışmış; eğitim ve felsefeye dair düşüncelerini uygulama fırsatı bularak Amerikan eğitim siteminde “liberal arts college” diye bilinen bu üniversitenin müfredatını şekillendirmiştir.

Münzevi bir düşünür olan Klein, Strauss kadar tanınmamış olsa da önemli bir Platon yorumcusu sayılmalıdır. Bu makale, Klein’in Platon’a dramatik yaklaşımını eğitime dair düşünceleriyle olan ilişkisi üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Birinci bölümde Klein’in liberal eğitime dair düşünceleri; ikinci bölümde Platonik diyalogların yorumlanması meselesinin tarihçesi; üçüncü bölümde Klein’in dramatik yaklaşımı ele alınmıştır. Dördüncü bölümde ise, Klein’in Platonik diyalogların nasıl okunması gerektiğine dair kısa bir yazısının çevirisi yapılmıştır. Sonuç bölümünde Klein’in eğitime dair düşünceleri ile Platon yorumu arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir.

## 1. Klein’da Tortulaşma ve Eğitim

Yirminci yüzyıl fenomenolojisinin önemli isimlerinden Jan Patočka (1907-77), 1930’ların başlarında kısa bir süreliğine de olsa Klein’in öğrencisi olmuştur. Sonraki yıllarda Klein’in düşünce hayatında belirleyici bir rol oynadığını şöyle ifade etmiştir: “O dönemin düşünce dünyasında ne olup bittiğini onun sayesinde öğrendim. Başlangıçtaki [felsefi] yönelimimden

<sup>6</sup> Bkz. Klein, *Greek Mathematical Thought*.

<sup>7</sup> Klein’in Husserl ile ilişkisi için bkz. Hopkins, *Origin of the Logic*, s. 70, not 3.

<sup>8</sup> Bu benzetme, yukarıda bahsi geçen ve yine aşağıda değineceğimiz Heidegger’in *Destruktion* (yıkım/söküm) yöntemi ile yakından ilintilidir.

şüphe duymamı sağlayan da oydu.”<sup>9</sup> Patocka'nın son cümlesinde bahsettiği “şüphe”, Klein'in zamanla eğitime dair geliştireceği yaklaşımın müjdecisi olarak görülebilir. Bu yaklaşımın temelinde öğrencinin doğal ve toplumsal gerçeklikle dolayumsuz bir ilişki kurabilme kapasitesini kazanması vardır. Klein'in “özgürleşme” olarak gördüğü bu gelişimin aracı; edebi, bilimsel ve felsefi klasiklerin “dolayumsuz” okunmasıdır. Bunun için de “geçmişin” veya “geleneğin” biriktirdiği “tortulaşmış” yorumlardan sıyrılmak gerekir.

Klein, bu yaklaşımı (kendisi açıkça ifade etmese de) Husserl ve Heidegger'in fenomenolojik yöntemlerinden geliştirmiş olmalıdır. Öğrencilik yıllarında tecrübe ettiği zihinsel bir kısır döngüden bahseden Klein, bu sorunu sonradan “başka birisi tarafından söylenmiş veya yazılmış bir şeyi anlayamamak” diye ifade etmiş; Heidegger'in derslerinin bunu aşmasına yardımcı olduğunu belirtmiştir.<sup>10</sup> Klein, o zamana kadar ilk defa bir kişinin (Heidegger'in) başka bir kişinin (yani Aristoteles'in) yazdığı bir şeyi anlamasına vesile olduğunu belirtir.<sup>11</sup> Daha öncesinde, Klein “başka birisi tarafından söylenen veya yazılan bir şeyi gerçek anlamıyla anlamının imkansız olduğunu” düşünmektedir.<sup>12</sup> Yazılı bir metnin gerçek anlamda anlaşılmasının güçlüklerini bilen biri Klein'in bahsettiği sorunu kolaylıkla anlayacaktır.<sup>13</sup>

Klein'in zihinsel açılımında, Heidegger'in Antik Yunan felsefe metinlerini tartışırken uyguladığı felsefe tarihine yönelik *Destruktion* (yıkım) yaklaşımı bir rol oynamış olmalıdır.<sup>14</sup> Nitekim Strauss, Heidegger'de Klein'in ilgisini çekenin bu olduğundan bahseder. Strauss, bu yaklaşımı Antik Yunan felsefesini, felsefe geleneğinden ve özellikle modern felsefenin bakış açısından bağımsız olarak, “olduğu gibi” açığa çıkarma teşebbüsü olarak niteler.<sup>15</sup> Strauss, sözlerine şöyle devam eder:

Heidegger'de Klein'i çeken, Heidegger'in kendi felsefesinden çok, açığa çıkardığı ve canlandırdığı Aristoteles olmuştur. Klein daha sonra Platon'a yöneldi ve bu çalışmalarını Heidegger'den pek bir yardım almaksızın yürüttü. Klein, beni iki şeye ikna etti. Birincisi, felsefi açıdan gerekli olan şeyin klasik [Yunan] felsefeye dönüş ve onun tekrar kazanımı olduğuydu. İkincisi, Platon'un felsefeciler ve felsefe ile ilgilenenlerce okunma yönteminin tamamen yetersiz olduğuydu; çünkü bu yöntem diyalogların (ve özellikle felsefi bir

<sup>9</sup> Hopkins, “Patocka's Phenomenological Appropriation of Plato,” s. 48.

<sup>10</sup> Bkz. Klein and Strauss, “A Giving of Accounts,” s. 458.

<sup>11</sup> A.y.

<sup>12</sup> Wilson, “Jacob Klein at 75,” s. 1.

<sup>13</sup> Düşüncenin yazıya dökülmesinden kaynaklanan bu sorundan “Sokrates” *Phaidros*'ta (274b-275e) bahseder.

<sup>14</sup> Heidegger yer yer bu yaklaşımı *Abbau* (söküm) diye de adlandırır ve “yeniden inşa”dan (*Rückbau*) söz eder. Heidegger'in *Destruktion*'u Husserl'in son dönem yazılarında geçen *Abbau* ve Derrida'nın daha sonra geliştireceği *deconstruction* (yapısöküm) yöntemleri ile, içerik açısından aynı olmasa da, nakil açısından ilintilidir. Husserl'in *Abbau* ile kastettiği, geleneğin getirdiği “tortulaşmadan” (*Sedimentierung*) sıyrılmaktır. Bu konuda bkz. Moran, “The Destruction of the Destruction.”

<sup>15</sup> Klein and Strauss, “A Giving of Accounts,” s. 462.

risale gibi gözükten bölümlerin) dramatik karakterini dikkate almamaktadır.<sup>16</sup>

Strauss, ayrıca, Klein'in Platon üzerine yaptığı çalışmaların ilk meyvasının *Die griechische Logistik* (1934-36) olduğunu belirtir. Klein, bu eserinde klasik ve modern düşünme tarzları arasında temel bir fark olduğu tezini savunmuştur.<sup>17</sup> Batı'da ortaya çıkan "Bilimsel Devrim"le beraber özellikle matematiğe dayanan fizik bilimi ve genel olarak da "modern bilim" denen bilgi türü ortaya çıkarmıştır. Klein'a göre modern bilim nihai olarak Klasik Yunan düşüncesinden kaynaklansa da aslında onun "bozulmuş" bir halidir. Modern bilimin indirgemeci yaklaşımı ve bunun üzerine inşa edilen dünya görüşü modern insanın gerçeklik ile olan ilişkisini dolaylı olarak ve hatta engellemektedir.<sup>18</sup> Klein, bu çalışmaların sonucunda Antik Yunan bilgisinin tekrar kazanılması gerektiği sonucuna ulaştığını; ve şu soruyla karşı karşıya kaldığını belirtir: "İnsanlar nasıl eğitilmelidir?"<sup>19</sup>

St. John's College'da öğretmenlik yapmaya başlaması ile bu teorik sorun Klein için pratik bir önem kazanmıştır. Platon gibi eğitimin kişisel bir dönüşüm gerektirdiğine inanan Klein, bu okulun eğitim vizyonunu yansıtan "liberal sanatlar"ı (*liberal arts*) ve buna dayanan "liberal eğitim" (*liberal education*) modelini önemser. Liberal eğitim, özgür insanlar yetiştirmeyi amaçlar. Bu anlamda liberal eğitim, Antik Yunan'daki *paideia* ve 19. yüzyıl başlarında Almanya'da ortaya çıkan *Bildung* eğitim ideallerinin bir devamı olarak görülebilir.<sup>20</sup> Hepsinin ortak hedefi, insanın zihin ve karakterinin çok yönlü gelişimidir. Bu nedenle öğrencinin herhangi bir alanda bilgilendirilmesinden çok, medeni ve özgür bir karaktere kavuşması amaçlanır. Liberal eğitim, öğrencinin geleneksel doğrulara takılmadan hakikatin kendisine doğrudan ulaşmasını teşvik etmelidir. Bunun yolu da liberal sanatlardan geçer. Ancak Klein geleneksel liberal sanatların (dilbilimi, mantık, retorik, aritmetik, geometri, müzik, atsrnomi) felsefe eğitimi ile tamamlanması gerektiğini düşünür.

Klein'a göre liberal eğitimin ve felsefi düşüncenin önündeki engellerden en zorlusu, dilin kullanımına dair geleneğin getirdiği alışkanlıklara takılmaktır.<sup>21</sup> Klein, hayatı ve gerçekliği dolaylı olarak çabalarını Husserl'den ödünç aldığı "tortulaşma" (*Sedimentierung*) metaforu ile açıklar.<sup>22</sup> Husserl, bu benzetmeyi "yaşam dünyası" (*Lebenswelt*) adını verdiği "verili" (*vorgegeben*) anlam ve tecrübe dünyasının oluşumunda "tarihsellik" (*Geschichtlichkeit*) ve geleneğin belirleyici rolüne dikkat

<sup>16</sup> A.y.

<sup>17</sup> Klein, Husserl'in modern bilimin doğuşunda Galileo'nun kritik rolüne dair düşüncelerine katkı yapmıştır. Dönemin ve Husserl çevresinin bir diğer önemli ismi olan Alexandre Koyré'nin (1892-1964) bu konudaki görüşleri de benzerdir; bkz. Moran, *Husserl's Crisis*, s. 71-4, 97-8.

<sup>18</sup> Klein, modern bilime karşı olmasa da, bu çalışmaların insana dair temel meseleleri unutturmaması gerektiğine inanır.

<sup>19</sup> Klein and Strauss, "A Giving of Accounts," s. 459.

<sup>20</sup> "Liberal eğitim," Antik Roma'ya uzanan ve Orta Çağlarda şekillenip Rönesans'da tekrar canlanan *studia humanitatis*'in devamı olarak da görülebilir.

<sup>21</sup> Klein, *Lectures and Essays*, s. 261, 263.

<sup>22</sup> A.g.e., s. 76-8, 372-74.

çekmek için kullanır.<sup>23</sup> Tarihsel süreç içerisinde gerek gündelik gerekse bilimsel dile yerleşen anlamlar, tecrübeler, görüşler veya yorumlar, kısaca tortular, insanın içine doğduğu ve zamanla "aşinalık" (*Selbstverständlichkeit*) geliştireceği; ve doğruluğunu aşikar addedip kanıksayacağı bir kültürel bağlam dünyası oluşturur.<sup>24</sup>

Kültürel arka planda işlevselliğini muhafaza eden tortular; farkında olunmasa da, geçmişe, şimdiye veya geleceğe yönelik anlamlandırma çabalarını etkiler. Husserl, bu çabalarda dilin "yoldan çıkarma" potansiyeline (*Verführung der Sprache*) ve özellikle de yazılı metinlerin tortulaşmaya katkısına dikkat çeker.<sup>25</sup> Tortulaşma, kaniya (*doxa*) dayanan bir dünyanın ve geleneğin oluşumu; ve bunun yeniden üretimi olarak görülebilir.<sup>26</sup> Sıradan bir insan için çok da mahzur oluşturmayacak kültürel arka plan, farkında olunmadığı takdirde, eğitim, bilim ve felsefe açısından problem teşkil edecektir. Özellikle bir bilim veya felsefe insanı, verili dünyayı (ki bu dünya bilim insanlarını ve onların akademik çalışmalarını da kapsar) pasif bir şekilde kanıksadığı ölçüde, bilimin orijinal "anlam oluşturma" (*Sinnbildung*) kapasitesinden uzaklaşıp, çabalarını "tortulaşmış anlam" (*Sinnsedimentierung*) ile sınırlandırmış olacaktır. Husserl, tortulaşmanın neden olduğu bu sınırlı bilinci, "unutma" (*Vergessenheit*) ve "saklı olma" (*Verschlossenheit*) gibi bir dizi kavramla ifade eder. Kısacası bu metafor, çağdaş felsefe ve bilimin kendinden önceki geleneği hem belli şekillerde unutan hem de belli şekillerde hatırlayan yönüne dikkat çeker.

Husserl gibi Klein da, her bilim türünün, özellikle de modern bilim ve felsefenin, gelişiminde böyle bir tortulaşmanın ortaya çıktığını düşünür. Bu durum özellikle terim ve kavramların bir dilden (örneğin Yunancadan) bir başka dile (örneğin Latince ve sonra da çeşitli Avrupa dillerine) aktarım sürecinde ortaya çıkar. Terim, sözcük veya kavramlar zaman içinde anlam kaymalarına veya kayıplarına uğrar; spesifik teknik anlamlar kazanır; eski anlamların yerini alan yeni anlamlar geçerlilik ve aşinalık kazandıkça bunlar da zamanla arka plana kayar ve sorgulanmaz olurlar. Akademik disiplinlerin ilk ortaya çıkışındaki orijinal kavrayışlar tamamen kaybolmasa da silikleşir; ve yerlerini gündelik kulanımda daha yüzeysel ve edilgen bir algılayışa bırakır. Kısaca, söz anlam dünyasındaki ifşa edici kapasitesini yitirir.

<sup>23</sup> Bu benzetme Husserl'in bir çok eserinde ve özellikle de *Krisis der europäischen Wissenschaften*'da geçmektedir; bkz. s. 71-4, 365-86. Bu eserin ilk iki bölümü 1936'da yayınlanmış olup; daha sonra tam bitmemiş üçüncü bir bölüm eklenerek mevcut haliyle 1954'de tekrar yayınlanmıştır. Ayrıca bkz. Husserl, *Crisis of European Sciences*, s. 70-3, 360-72; Moran, *Husserl's Crisis*, s. 180-85, 192-93; Dodd, *Crisis and Reflection*, s. 67-70.

<sup>24</sup> *Selbstverständlichkeit*, Husserl'in *Krisis* eserinin kilit kavramlarından; bkz. Dodd, *Crisis and Reflection*, s. 68.

<sup>25</sup> Husserl, *Crisis of European Sciences*, s. 360-62; Dodd, *Crisis and Reflection*, s. 130-33.

<sup>26</sup> Husserl bir yerde "tortulaşma"dan "gelenekselleşme" (*Traditionalisierung*) diye bahseder; a.g.e., s. 52. *Lebenswelt*, Husserl'de bir nevi *doxa*'ya tekabül eder; bkz. Husserl, *Crisis of European Sciences*, s. 125, 155-56; Dodd, *Crisis and Reflection*, s. 153; Moran, *Husserl's Crisis*, s. 181-82.



Hem eski hem yeni anlamlar tortulaşarak arka planda öznenin bilincini etkilemeye devam eder. Geleneğin veya uyuşmanın geride bıraktığı tortular, günümüz insanının gerçeklik ile kurduğu ilişkiyi dolaylı bir hale getirir. Yani, insanın gerçeklik algısı farkında olmadan geçmişin tortusuyla belirlenir. Klein, dilde ve düşüncede ortaya çıkan bu soruna dikkat çekmek için sık sık Husserl'den şu alıntıyı yapar: "Tortulaşma daima bir nevi unutkanlıktır."<sup>27</sup> Klein'a göre, felsefenin ve sağlıklı düşünebilmenin ön koşullarından biri bu durumun farkında olmaktır. Bir metni okur veya bir konuşmacıyı dinlerkenki gibi bir anlama uğraşı içindeyken; ve yine yazar veya konuşurkenki gibi bir anlam verme çabasında iken tortuların ayırında olmak gerekir.<sup>28</sup> Klein liberal eğitimin bu tortulaşmaya çare üretmesi gerektiğini düşünür. Bunun başlıca yolu, öğrenciye bilimsel ve felsefi gelişmelerin kökeninde yatan orijinal kavrayışı yeniden tecrübe etme fırsatının verilmesidir.<sup>29</sup>

Tortulaşma metaforu Klein'in eğitim anlayışında önemli bir yer tutsa da, eğitime dair görüşleri daha çok Platon'a dayanır.<sup>30</sup> Nitekim Klein, liberal eğitimin amacını Platon'un *Politeia*'sında (Devlet) geçen *metastrophe* (518d, 518e, 521c) ve *periagoge* (525c, 532b) sözcüklerinin işaret ettiği ruh ve beden bir bütün olarak yönelmesine benzetir.<sup>31</sup> Klein öğrenme faaliyetinin, bilginin öğretmenden öğrenciye, tek yönlü olarak, sürahiye su doldurur gibi, aktararak gerçekleşmeyeceğini hatırlatır. Bu benzetme açıkça *Politeia*'yı (518b-d) çağırıştırır. Sokrates orada hakiki eğitimi, sahtesiyle bir benzetme yardımıyla karşılaştırır. Sahte eğitim kör göze görüş yetisi vermek gibi insan ruhunda olmayan bilgiyi ruha yerleştirmeye çalışır. Hakiki eğitim ise zaten var olan öğrenme kapasitesini tüm ruhla beraber doğru yöne çevirmeyi amaçlar.

Klein doğru eğitim modelinin iki şekilde tasavvur edilebileceğini belirtir. Birinde, öğretmenin sözleri aktif bir form olarak öğrencinin ruhuna girer ve onu dönüştürerek var olan bilişsel potansiyelini doğurtur. Klein, bunun Aristotelesçi bir model olarak düşünülebileceğini söyler. Sokratik ve Platonik denebilecek diğer modelde ise öğretmen, öğrenciye yönelttiği sorular ile öğrencinin ruhunda yatanı uyandırmasını ve açığa çıkarmasına aracı olur. Klein, klasik eserlerin okunup tartışılmasına dayalı bir eğitimde birbirine çok da uzak olmayan bu iki modelin uygulanabileceğini düşünür.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Klein, *Lectures and Essays*, s. 77, 372. Bu ifade, *Krisis*'de (s. 365-86) yer alan "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie" makalesinin (asistanı Eugen Fink tarafından 1939'da yayınlanmış) bir başka versiyonunda geçmektedir; bkz. Hopkins, *Origin of the Logic*, s. 50, not 45.

<sup>28</sup> Klein, *Lectures and Essays*, s. 373.

<sup>29</sup> A.g.e., s. 265.

<sup>30</sup> Klein'in çalışmalarından biri Platon'un "eğitim" temalı diyalogu Meno'ya yazdığı şerhdir; bkz. Klein, *A Commentary on Plato's Meno*.

<sup>31</sup> Klein, *Lectures and Essays*, s. 162.

<sup>32</sup> Klein'in çalıştığı St. Johns'ın müfredat ve eğitim modeli Klein'in bu görüşlerinin tecessümüdür. Okulun müfredatı 1930'larda lisans eğitimi veren diğer Amerikan okullarından ayrılarak, Robert M. Hutchins (1899-1977) ve Mortimer Adler (1902-2001) gibi eğitimcilerin savunuculuğunu yaptığı edebi ve felsefi klasiklerin (Great Books) okutulması üzerine inşa edilmiştir. Klein'in 1939'da öğretim kadrosuna

## 2. Platonik Diyalogların Yorumlanması ve Klein'in Dramatik Yaklaşımı

Sokrates'in yazılı bir eser bırakmamasının düşüncelerinin ne olduğunu felsefi bir meseleye (Sokratik Problem) dönüştürmüş olması gibi, öğrencisi Platon'un da eserlerini diyalog formunda yazmış olması "Platonik Problem" diye bilinen benzer bir sonuç doğurmuştur.<sup>33</sup> Platonik diyalogların nasıl yorumlanması gerektiği meselesi yeni değildir.<sup>34</sup> Akademi'nin Platon'dan hemen sonraki yöneticileri Speusippus ve Xenocrates'in belirleyici olduğu "Eski Akademi" döneminde (yak. M.Ö. 347-274) geçerlilik kazanan; milattan sonraki yüzyıllarda Neo-Platonculuk ile devam edip; günümüze kadar gelen ve halen kabul gören "dogmatik" yaklaşım, Platon'a belli bir "öğreti" (doktrin) atfeder.

Farklı türleri olan dogmatik yaklaşıma göre Platon'un öğretisi, diyalogların ana karakterlerince ifade edilen görüşlerden çıkarsanabilir.<sup>35</sup> Arcesilaus ve Carneades ile özdeşleşen Yeni Akademi (yak. M.Ö. 274-80) döneminde ise bunu reddeden "skeptik" okuma ön plana çıkmıştır.<sup>36</sup> Akademi'nin başına Askalon'lu Antiochus'un (yak. M.Ö. 130-68) gelmesiyle geri dönen dogmatik yaklaşım, ahlak konularının ön plana çıktığı Orta Platonculuk ve onun arkasından gelen Neo-Platonculuk dönemlerinde devam etmiştir.<sup>37</sup>

Neo-Platoncu yaklaşım, bazı istisnalar hariç, Avrupa'da uzun bir süre kabul görmüş olup, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde büyük oranda terk edilmişti.<sup>38</sup> On sekizinci yüzyıl sonları ve on dokuzuncu yüzyıl başlarında Idealizm akımının doğuşu ve Klasik Filoloji'nin bir akademik disiplin olarak gelişimine paralel olarak Platonik diyaloglara ilgi artmış ve diyalogların yorumlanması meselesi tekrar canlanmıştır. Kant'ın takipçisi olan W. G. Tenneman (1761-1819) *System der Platonischen Philosophie* (1792-95) adlı çalışmasında Neo-Platoncu yaklaşımı reddeden, Platon felsefesinin bir "sistem" içerdiğini savunan, farklı bir dogmatik yaklaşım ortaya koymuştur.<sup>39</sup> Tenneman ayrıca diyalogların yazım sırasına göre Platon'un düşünsel gelişimini açığa çıkarmaya çalışarak birazdan bahsedeceğimiz "gelişimsel" yaklaşımın öncüsü olmuştur.<sup>40</sup>

Bu dönemde alevlenen tartışmanın diğer bir kilit ismi, aynı zamanda modern hermenötüğün öncüsü de olan, Friedrich Schleiermacher (1768-

---

katılması ve 1949-1958 yılları arasında yöneticiliği sırasında bu müfredat daha sağlam temellere oturmuştur.

<sup>33</sup> Bkz. Nails, *Agora*, s. 4.

<sup>34</sup> Bkz. Tigerstedt, *Decline and Fall ve Interpreting Plato*; Gonzalez, "Introduction."

<sup>35</sup> Platonik diyalogların ana karakteri çoğunlukla "Sokrates"tir. Birkaç diyalogda "Sokrates" mevcut olsa da ana karakter bir başkasıdır ("Elea'lı Yabancı", "Timaeus"). Bir de "Sokrates" in hiç bulunmadığı, ana karakteri "Atina'lı Yabancı" olan *Nomoi* (*Yasalar*) vardır.

<sup>36</sup> Dillon, *Heirs of Plato*, s. 234-38.

<sup>37</sup> Dillon, *Middle Platonists*, s. 52-106.

<sup>38</sup> Tigerstedt, *Decline and Fall*, s. 63.

<sup>39</sup> A.g.e., s. 64-8.

<sup>40</sup> A.g.e., s. 67.

1834) olmuştur.<sup>41</sup> Schleiermacher, Tenneman'ın yaklaşımını bizzat hedef almış ve onun getirdiği yoruma karşı kendi yorumunu geliştirmiştir. Schleiermacher'e göre, diyaloglarda biçim (form) ve içeriğin bir bütün oluşturduğunu ve yorumlamada her iki unsurun da dikkate alınması gerektiğini savunmuştur. Biçimden kasıt, diyalogun kompozisyonu, yani bir araya getirilme biçimidir. Bu kompozisyonda, Schleiermacher'e göre, hiçbir ayrıntı tesadüfi sayılamaz. Bir Platonik diyalog kendi içinde ve Platonik diyaloglar kendi aralarında, "Sokrates'in *Phaidros*'da (264c) dile getirdiği gibi, parçaları birbiriyle bağlantılı organik bir bütün olarak görülmelidir.<sup>42</sup> Schleiermacher, Tenneman'ın diyalogları tarihlendirme çabasını tamamen reddetmese de bunun Platon'u anlamada pek faydalı olamayacağını; bunun yerine diyalogların içerikleri açısından birbirleriyle bağlantılarını açığa çıkarmanın daha önemli olduğunu düşünür.<sup>43</sup> Schleiermacher'a birazdan tekrar döneceğiz.

On dokuzuncu yüzyılda dogmatik yaklaşımın "gelişimsel" (*developmentalist* veya *geneticist*) diye bilinen yeni bir türü ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım, diyaloglarda ifade edilen düşüncelerin zamanla değişim geçirdiği varsayımıyla, diyaloglarda kullanılan temalara, tarihsel kişi ve olaylara göndermelere ve yazı stilineki farklılıklara dayanarak, Platonik diyalogları üç gruba sınıflandırmıştır.<sup>44</sup> Daha çok yirminci yüzyılda etkinlik kazanan gelişimsel yaklaşımın savunucularına göre, Platon'un Sokrates'in etkisi altındayken yazmış olduğu "erken" dönem diyalogları ona özgü "pozitif" bir öğreti içermez. Bir başka ifadeyle, erken diyaloglarda ele alınan herhangi bir mesele (örneğin *Euthyphron*'da "dindarlık", *Laches*'te "cesaret") diyalogun sonunda kesin bir sonuca bağlanmaz ve *aporia* (muamma) ile biter.<sup>45</sup> Bu nedenle, tarihsel Sokrates'in felsefe anlayışını ve tarzını yansıttığı varsayımıyla, Platon'un erken dönem diyaloglarına "Sokratik" veya "aporetik" denir.

<sup>41</sup> Diyalogların büyük bir kısmını 1804-28 yılları arasında Almancaya çeviren Schleiermacher, diyaloglara dair görüşlerini bu ciltler için yazdığı "Genel Giriş" ve her bir diyalog için ayrı kaleme aldığı Sunuş yazılarında ifade etmiştir. Bu çevirilerin ilk cildi ve "Genel Giriş" in ilk hali 1804'de yayınlanmıştır; bkz. Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons* ve *Introductions to the Dialogues of Plato*. Platonik diyalogları yorumlaması Schleiermacher'e kendi hermenötik yaklaşımını geliştirmesine de vesile olmuştur; bkz. Lamm, "The Art of Interpreting Plato," s. 98.

<sup>42</sup> Schleiermacher, *Introductions*, s. 14-5.

<sup>43</sup> A.g.e., s. 24-6.

<sup>44</sup> Platonik diyalogların "stilometri" (*stylometry*) kullanılarak tarihlendirilmesine dayalı bu sınıflandırmayı ilk defa Lewis Campbell (1830-1908) *The 'Sophistes' and 'Politicus' of Plato* (1867) adlı çalışmasının Genel Giriş'inde öne sürmüştür ancak tezinin önemi yüzyılın sonlarına doğru farkedilmiştir. Daha sonra şekillenecek olan "gelişimsel" yaklaşım bu tezin doğruluğunu varsayar; bkz. Ausland, "Nineteenth-century Platonic Scholarship," s. 287-88; Prior, "Developmentalism," s. 288-89; Nails, "Compositional Chronology," s. 290.

<sup>45</sup> Yunancada yokluk ifade eden olumsuz *a-* öneki ve *poros* (geçit) sözcüğünün bileşiminden türemiş *aporia* sözcüğü, Platon'un kullanımında, tartışılan herhangi bir meselede ilerleme kaydetmenin mümkün olmamasını ve bunun beraberinde gelen "şaşkınlık" ve "çözumsuzlük" halini çağırır.

“Orta” dönem diyaloglarında (*Politeia* ve *Phaidon* gibi) ise Platon kendine ait dogmatik bir öğreti (idealar doktrini, ruhun ölümsüzlüğü gibi) ortaya koymuş; “geç” dönem diyaloglarında da (*Nomoi* ve *Timaios* gibi) bunları kısmen revize etmiştir. Ancak diyalogların net kategorilere ayrılması zorluğundan ötürü, orta ve geç diyalogları dikkate alındığında idealar doktrininde bir değişiklik olup olmadığı; veya ne tür bir değişim olduğu halen tartışma konusudur.<sup>46</sup>

Yakın Çağ'da ortaya çıkan dogmatik yaklaşımın ikinci bir türü, gelişimsel yaklaşıma tepki olarak doğan “üniter” (*unitarian*) yaklaşımdır. Paul Shorey'le (1857-1934) özdeşleşen bu yaklaşım, aslında Antik Çağ'dan gelen dogmatik yaklaşımın ana damarıdır.<sup>47</sup> Platon'un tek ve tutarlı bir öğretisi olduğu görüşü (gelişimsel hariç) diğer dogmatik yaklaşımların da ortak noktası olsa da bu öğretinin tam olarak ne olduğu sorusuna verilen yanıtlar aynı değildir. Shorey sadece gelişimsel yaklaşıma değil, Tenneman gibi Platon'a “sistem” atfeden dogmatik yaklaşıma da karşı çıkmıştır: Gelişimselcilere karşı, diyaloglar arasındaki ufak farkların büyük düşünsel değişimlerin göstergesi olarak yorumlanmaması gerektiğini savunurken; sistemcilere karşı Platon'un felsefesinin katı bir sistem şablonuna oturtulup, sonra da bu şablona uymayan kısımların Platon'un tutarsızlığı diye eleştirilmesinin yanlışlığını savunur.<sup>48</sup>

Platon çalışmalarında yirminci yüzyılın ortalarından itibaren özellikle Anglo-Sakson ülkelerde “analitik felsefe” ön plana çıkmıştır.<sup>49</sup> Klasikçiler arasında bu yaklaşımın öncülerinden olan Gregory Vlastos (1907-1997) gelişimsel yaklaşımın en bilindik şeklini ortaya atmıştır.<sup>50</sup> Vlastos'a göre Platon'un erken dönem diyaloglarındaki “Sokrates” karakteri tarihsel Sokrates'in düşüncelerini ifade eder.<sup>51</sup> Vlastos gibi analitik yaklaşımı benimseyenler Platon'un edebi yönünden ziyade onun düşünce yönüne önem verir ve bu açıdan noksanlarını açığa çıkarmaya çalışırlar. Vlastos'un şu tespiti bu yaklaşımın geneli için de söylenebilir: “Platon her ne kadar büyük bir üslupçu olsa da, yazdığı eserleri düşünce açısından oldukça bulanık olabilir.”<sup>52</sup> Yorumcunun görevi Platon'un argümanlarında kullandığı mantıksal açıkları ve hataları açığa çıkarmaktır. Platon'a, Vlastos gibi, analitik felsefe penceresinden yaklaşanlar, analitik felsefenin yöntemleri

<sup>46</sup> Bu tasnife pek uymayan *Parmenides* ve *Timaios* gibi diyaloglar vardır. Gelişimsel yaklaşımın bu ve benzeri sorunları birçok Platon uzmanı tarafından dile getirilmiştir; bkz. Gerson, “Plato's Development,” s. 85-6.

<sup>47</sup> Bkz. Shorey, *The Unity of Plato's Thought*. Üniter yaklaşımın diğer temsilcileri arasında Hans von Arnim (1859-1931) ve Harold Cherniss (1904-1987) gösterilebilir.

<sup>48</sup> Diğer yandan Shorey, Platon'un dramatik yönünün önemine de işaret etmiştir; a.g.e., s. 5-6.

<sup>49</sup> Bkz. Leshner, “Analytic Approaches to Plato.”

<sup>50</sup> Bu yaklaşımın diğer savunucuları arasında Gilbert Ryle (1900-1976), Richard Robinson (1902-1996) ve G. E. L. Owen (1922-1982) yer alır.

<sup>51</sup> Tarihsel Sokrates ile Platon'un “Sokrates” karakteri arasında yapılan ayrımı yine birçok çağdaş Platon uzmanı ikna edici bulmamaktadır; bkz. Gerson, “Plato's Development,” s. 86.

<sup>52</sup> Vlastos, *Platonic Studies*, s. 264.

sayesinde Platon'un çağdaşları ve sonraki devirlerin yorumcularından daha iyi anlayabileceklerini savunmakla kalmaz; aynı zamanda Platon'u Platon'un kendisinden de daha iyi anlayabileceklerini iddia ederler.<sup>53</sup>

Schleiermacher gibi Jacob Klein da gelişimsel yaklaşımın Platonik diyalogların içeriğini anlamamıza yardımcı olamayacağını düşünür. Günümüzde bu tartışma halen devam etse de Schleiermacher'ın öncülük ettiği ve Klein'in gelişimine katkıda bulunduğu dramatik yaklaşım yirminci yüzyılın son çeyreğinde ciddi bir ekol olarak kabul görmüştür.<sup>54</sup> Biçim ve içerikten herhangi birini göz ardı etmeden, her ikisine de önem verilmesi gerektiğini savunan Schleiermacher, hem diyalogların içeriğini boşaltan skeptik, hem de yazılı diyalogları önemsizleştiren Tenneman'ın "esoterik" yaklaşımından ayrı, "bütünsel" bir yaklaşımın gerekliliğini vurgulamıştır.<sup>55</sup>

Schleiermacher'ın bu yaklaşımı, onu Platonik diyaloglarda pedagojik bir sıralama olduğu sonucuna götürmüştür.<sup>56</sup> Tüm diyalogları ardışık üç gruba ayıran Schleiermacher, her bir gruptaki diyalogları da yine kendi içinde sıralamış ve ilk grubun başına Platon'un pedagojik yaklaşımının çekirdeği olarak gördüğü *Phaidros*'u koymuştur.<sup>57</sup> Schleiermacher, Platonik diyalogların temel işlevini pedagojik olduğunu savunur ve bunu büyük ölçüde *Phaidros*'a dayandırır. Schleiermacher'e göre, Platonik diyalogların amacı okuyucunun zihninde yazarın eserini yaratırken ürettiği düşünceleri kendiliğinden üretmesini sağlamaktır.<sup>58</sup>

Schleiermacher'ın ardından, dramatik yaklaşımı canlandıran Alman klasikçi Paul Friedländer (1882-1968) olmuştur.<sup>59</sup> Gadamer, 1930'lu yılların başlarında Marburg Üniversitesi'nde derslerini takip ettiği Friedländer'in

<sup>53</sup> Vlastos, *Plato II*, s. viii. Kant'a uzanan bu yaklaşımın (bkz. *Kritik der reinen Vernunft*, A314/B370) izlerini Tigerstedt, Tennemann'ın Kantçı Platon yorumunda ve Tennemann'ı okuyan Hegel'de bulur; bkz. Tigerstedt, *Decline and Fall*, s. 67, 69. Daha yakın dönemden ise J. N. Findlay (1903-87) sayılabilir; bkz. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, s. 148, not 216. Bu yaklaşımın eleştirisi için bkz. Strauss, *Rebirth*, s. 207-12; Gadamer de bu konuda Strauss ile hemfikir olduğunu belirtir; bkz. Gadamer, "Gadamer on Strauss," s. 182.

<sup>54</sup> Bu literatürün bazı örnekleri için bkz. Moors, "Plato's Use of Dialogue"; Gonzalez, *The Third Way*; Press, *Who Speaks for Plato?*; Ausland, "On Reading Plato Mimetically."

<sup>55</sup> Platonik diyalogların hem biçim hem argümanlarını dikkate alması itibarıyla "dramatik" yaklaşıma "bütünsel" ("holistic") demek daha doğru olabilir; bkz. Ralkowski, *Heidegger's Platonism*, s. 15-8, 177 not 13. Ancak halihazırda "dramatik" sıfatı daha yaygın olduğu için bu isim kullanılmıştır.

<sup>56</sup> Bkz. Schleiermacher, *Introductions*, s. 18-9; Lamm, "The Art of Interpreting Plato," s. 104-06; Ralkowski, *Heidegger's Platonism*, s. 8-13; Rhodes, *Eros, Wisdom, and Silence*, s. 43-50.

<sup>57</sup> Her grubun sonunda ayrıca yardımcı rolde gördüğü bazı diyalogları (*Nebenwerke*) içeren bir Ek bölümü mevcuttur. Üçüncü grup, *Politeia* (Devlet), *Timaios* ve *Kritias*'ı ve bunlara yardımcı rolde *Nomoi*'u (Yasalar) içerir; ancak Schleiermacher'ın ömrü bu gruptan *Politeia* dışındakileri çevirmeye yetmemiştir; bkz. Schleiermacher, *Introductions* içindeki editörün "Advertisement" başlıklı notu.

<sup>58</sup> A.g.e., s. 16-7.

<sup>59</sup> Friedländer'in iki ciltlik *Platon* eseri 1928'de Almanca yayınlanmış olup, yıllar sonra üç cilt olarak (1958, 1964 ve 1969) İngilizceye çevrilmiştir.

hem kendisini hem de kendisi üzerinden dolaylı olarak Klein'i etkilediğini belirtmiş; ve diyalogların dramatik unsurlarının öneminin ortaya konmasını "Klein ve Friedländer'in keşfi" olarak nitelendirmiştir.<sup>60</sup> Diğer yandan, aynı dönemin bir başka tanığı Strauss da dramatik yaklaşımı Klein'a borçlu olduğunu ifade edip, yukarıda ondan yapılan alıntının devamında Friedländer'in, Klein'in aksine, Platon'u felsefi açıdan iyi anlayamadığını iddia etmiştir.<sup>61</sup> Klein ise aşağıdaki yazıda da görülebileceği gibi Friedländer'in rolünü tanır ama yer yer onu eksik bulur.<sup>62</sup> Dramatik yaklaşımın Schleiermacher'in ardından tamamen kaybolmamış olduğunu belirten Klein, Platonik diyalogların ayrı ayrı yorumlanmasına gelince bu yaklaşımın yeterince ve etkili bir şekilde kullanılmamış olduğunu düşünür.<sup>63</sup>

Klein, Schleiermacher'in diyalojik yaklaşımını büyük ölçüde benimsemiş gözükmektedir.<sup>64</sup> Platon'a dair kitaplarında Schleiermacher'e olumlu atıflar yapan Klein, onun öncü rolünü açıkça tanır. Klein'a göre, Platonik diyalogların yorumlanmasında belli hususların göz önüne alınması gerekir. Bunların başında Platonik bir diyalogun sıradan bir "kitap" olmadığı gelir. Diğer bir ifadeyle, Platonik diyaloglar monolog tarzında yazılmış bir risale olarak görülmemelidir. Dolayısıyla, Platonik diyalogların diyalojik ve diyalektik yönü dikkate alınmadan, ortaya konan argümanlar (dogmatik ve analitik yaklaşımlarda olduğu gibi) bağlamından kopuk değerlendirilmemelidir.

Klein, Platonik diyalogların dramatik yönüne ilk dikkat çekenin Aristoteles olduğunu belirtir. *Poetika*'da (1447b9-11) Sokratik konuşmaları (*Sokratikoi logoi*) "mim"e (*mimos*) benzeten Aristoteles'in bu benzetmesini benimseyen Klein, Platonik diyaloglarda zımnî ipuçları ve imalarla okuyucuya dolaylı olarak iletilen mesajlara dikkat çeker.<sup>65</sup> Platonik diyaloglar, karakterlerinin özelliklerine göre şekillenir ve bu sayede farklı okuyucu tipleriyle farklı etkileşime girer. Diyaloglar sadece dikkatli okuyucuların yakalayabileceği incelikte unsurlar içerir ve bunlar diyalogun bütününe anlamada büyük önem taşır. Diyalogları yorumlamada karakterlerin açıkça bahsedilen veya ima edilen kişilik özellikleri; sohbet esnasında söylenenlerin dışında (*logos*) veya buna ilaveten eylemleri

<sup>60</sup> Gadamer, "Gadamer on Strauss," s. 182. Gadamer, Platon'a yaklaşımında Klein'a olan borcunu ifade eder; bkz. Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, s. 129. Klein, Marburg'da 1920/21 Kış Döneminde Friedländer'den Antik Tragedya üzerine bir ders almıştır; bkz. Hopkins, "The Philosophical Achievement of Jacob Klein."

<sup>61</sup> Klein and Strauss, "A Giving of Accounts," s. 462. Bu tespiti Gadamer de katılır; bkz. Gadamer, "Gadamer on Strauss," s. 182.

<sup>62</sup> Bkz. Klein, *Commentary*, s. 19-20, not 51, s. 6.

<sup>63</sup> A.g.e., s. 4-5 vd.

<sup>64</sup> Aynı şey Strauss için de söylenebilir. Strauss, Schleiermacher'in Platon'da keşfettiği "edebî sanatlar"dan (*literary devices*) övgüyle bahseder; ancak onun Platon'da tek bir öğretinin olduğu ve dolayısıyla "zahiri" (exoteric) ve "batını" (esoteric) ayrımı olmadığı iddiasını eleştirir; bkz. Strauss, *Rebirth of Classical Political Rationalism*, s. 67-9. Strauss'un bahsettiği edebî teknikler için bkz. Schleiermacher, *Introductions*, s. 17-8. Strauss ve Schleiermacher karşılaştırması için bkz. Rhodes, *Eros, Wisdom, and Silence*, s. 72-95.

<sup>65</sup> Klein, *Commentary*, s. 18.

(*ergon*) dikkate alınmalıdır. Diyalogdaki sözün (*logos*) mimetik ve argümantal olmak üzere iki işlevi olup; arasındaki etkileşimi açığa çıkarmak okuyucuya düşer.<sup>66</sup>

Klein, Schleiermacher gibi, Platon'un diyalog formunu tercih etme amacının pedagojik olduğuna inanır. Platonik diyaloglar tarihsel Sokrates'in felsefe yapmasının bir taklidi ve devamıdır. Bu, "Sokrates" in ana karakter olduğu diyaloglar için olduğu kadar dinleyici konumunda olduğu ve hatta hiç bulunmadığı diyaloglar için de geçerlidir. Klein, okuyucunun diyaloglara bir spor müsabakası izler gibi yaklaşmaması gerektiğinin altını çizer. Okuyucu, kendine biçilen müdahil rolü üstlenmediği takdirde Platon'un eseri canlı bir diyalog olma niteliğini kaybeder ve monologdan ibaret olan cansız bir kitaba dönüşür.<sup>67</sup>

Öte yandan Schleiermacher ve Klein'in önemseydiği *Phaidros*'da (274d-278d) "ciddi" meselelere dair düşüncelerin yazıya dökülemeyeceği bahsi yer alır. Platon'a atfedilen mektuplarda da benzer görüşlere rastlanır.<sup>68</sup> Platon'un buna rağmen diyaloglar yazmış olması bununla çelişir gibi gözükse de, gerek Schleiermacher gerek Klein diyalogların yazının zaafalarını kapatacak şekilde yazılmış olduğunu savunur.<sup>69</sup>

### 3. Klein: Platonik Diyaloglar Nasıl Okunmalı?<sup>70</sup>

#### I.

Platonik bir diyalogun anlamlı bir yorumu şu öncüllere dayanmalıdır:

1. Platonik bir diyalog, Aristoteles'in birçok eseri veya Plotinus'un (Porphyrius tarafından derlenen) *Enneadlar*'ı gibi, bir risale veya bir ders notu değildir. Aristoteles'in *Poetika*'da (1447b9-11)<sup>71</sup> belirttiği gibi, "Sokratik" diyaloglar—ki bunlar Sokrates'in ana karakter olmadığı ve hatta hiç bulunmadığı Platonik diyalogları da kapsar—Sophron and Xenarkhos'un kiler gibi mimlere (taklitlere) benzer.

2. Platonik bir diyalogun amacı ve içeriği her ne kadar ciddi olursa olsun, bu ciddiyete şakacılık sinmiştir; zira Platon'a atfedilen altıncı mektupta okuduğumuz üzere, ciddiyet ve oyun birbirine "kardeştir" (323d2).

<sup>66</sup> A.y.

<sup>67</sup> A.g.e., s. 5-7.

<sup>68</sup> Bkz. *İkinci Mektup* (314c), *Yedinci Mektup* (341c-d, 344c). Platon, mektuplarında ilgilendiği felsefi meselelerden "en kıymetli", "en yüce" ve "ciddi" diye bahseder; bkz. *İkinci Mektup* (312d3-4), *Yedinci Mektup* (344c2). "Sokrates", bu meselelerden "adil (*dikaion*), güzel (*kalon*) ve iyi (*agathon*) olan" a dair diye bahseder (*Phaidros* 278a3-5).

<sup>69</sup> Klein, , s. 10-20; Schleiermacher, *Introductions*, s. 16, 67.

<sup>70</sup> Bu bölüm, Klein'in *Plato's Trilogy* kitabının Giriş bölümünün tam çevirisidir. Buradaki bölüm başlığı bana aittir. Dipnotların "Ç.N." olarak belirtilen bir tanesi hariç diğerleri Klein'a aittir. Giriş (burada Romen rakamıyla belirtilen) dört alt bölümden oluşmaktadır. Klein, bu konuyu *A Commentary on Plato's Meno*'ya yazdığı Giriş'te daha geniş bir şekilde ele almıştır.

<sup>71</sup> Karşılaştırma için bkz. Fragman 61 (1486a9-12).

3. Konuşmacılar ve diğer hazır bulunanlar kim olursa olsun, biz okuyucular aynı zamanda dinleyiciyizdir de; ve tartışmaya sessiz ortaklar olarak iştirak etmemiz gerekir. Önerilen çözümleri tartıp, kabul veya red etmemiz ve mümkün olduğunca mevzubahis konuya dair yorumda bulunmamız gerekir.

4. Hiçbir Platonik diyalogun "Platonik" diyebileceğimiz ve geçmişte böyle de denilmiş olan bir doktrini temsil ettiği söylenemez. Bir diyalog, düşünür Platon'un asıl ve nihai düşüncelerine işaret edebilir; ama bunlar hiç tam bir netlikle önümüze konmaz. Kusursuz bir kaynak Platon'un düşüncesi hakkında bize Platon'un kendisinin yazılı olarak bıraktığından daha doğrudan bilgi sağlar. Bu kaynak bir serbest vakit mekanı olan Akademi'de yirmi yılını geçirmiş ve Platon'un ne *dediğini* duymuş olan Aristoteles'tir. Aristoteles'in bize aktardıklarına kulak vermeliyiz; ancak bunu yaparken onun başkalarının düşüncelerini kendine has bir şekilde ifade ettiğini de unutmamalıyız. Aristoteles kökleri düşüncesini aktardığı diğer insanların düşüncelerinden ziyade kendi düşüncesinde olan, kendine özgü bir terminoloji kullanır.

5. Son iki yüzyılda tümü olmasa da çoğu akademisyen Platonik diyalogları Platon'un düşünce "gelişiminin" farklı evrelerine aitmiş gibi anlamaya çalıştılar. Tabii uzun ömrü zarfında Platon'un birçok ve hatta çoğu önemli konularda fikrini değiştirmiş olması kesinlikle olasıdır. Ancak bir Platonik diyalogu takip etmek onu olduğu gibi, yani konuşmacıların belirli ve kendilerine özgü bir rol oynadığı ve o diyalogda söylenen ile olanın başka bir diyalogda söylenen ve olana dayanmadığı, *bir bütün* olarak, almayı gerektirir. Platon'un düşüncesinde bir "gelişim" olup olmadığını anlayabilmek için, her diyalogu kendi içinde anlamamız gerekir. Bu anlama çabası, herhangi bir diyalogun Platon'un yaşamındaki belli bir döneminde yazıldığını saptayarak kolaylaşmış olmaz. Öte yandan bir diyalogda söyleneni başka bir diyalogda söylenenle ilişkilendirmek bazen faydalı olabilir.

6. Platonik bir diyalogda söylenen şeyler büyük bir dikkatle izlenmelidir: Her bir sözcük öneme haizdir. Bazı rastgele söylenmiş sözcükler uzun ve özenli açıklamalardan daha önemli olabilir.

## II.

Tüm çevirmenler, Platonik bir metni modern bir dile nasıl aktaracakları ve onu yorumlamak için hangi sözcükleri kullanacakları gibi önemli bir soruyla yüzleşir. Ancak sorun şudur ki modern Batı dilleri, hem günlük konuşma hem de yazı dilinde, inanılmaz ölçüde, önemli Yunan terimlerinin ve özellikle Aristoteles'e özgü olanların, Latince karşılıklarına dayanır. Bu Latince karşılıkların benimsenmesi genellikle radikal bir değişime ve mutlaka da o terimlerin anlamlarının "tortulaşmasına"<sup>72</sup> yol açar. Dilimiz sözde Latince ve hatta sözde Yunanca kılıklı çarpık terimlerle

<sup>72</sup> Bkz. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie* (1962), ss. 52, 371, 375, 377 (İngilizce çevirisi: D. Carr, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* [1970], ss. 52, 361, 365, 367).



doludur ve kirlenmiştir. Sürekli olarak şu tür sözcükler kullanırız: Actual, dynamic, potential, matter, substance, theory, energy, logical, formal, abstract, ideal, essence, concept, reality.<sup>73</sup> Bu sözcüklerle ne demek istediğimizi biliyor muyuz? Bu çalışmada, bu terimlerin hiçbiri kullanılmayacaktır. Modern felsefe jargonundan mümkün olduğunca kaçınılacaktır.

Platonik diyalogların karakteristik yapısını göz önüne aldığımızda, Platonik diye nitelenebilecek bir “terminolojinin” varlığından söz etmek mümkün değildir. Diyaloglarda sadece birkaç sözcük tam bir tutarlılık içinde kullanılmıştır. Neredeyse tam bir tutarlılıkla kullanılmış sözcükler; *diairesis*, *sunagôgê* ve *dialektikê epistêmê*’dir. Çalışmamızın geri kalanında İngilizcedeki “dialectic” [diyalektik] ve “dialectical” [diyalektik] sözcüklerini kullanacağız. Şu sözcükler bizim için özel bir sorun teşkil eder: *Genos*, *eidos* ve *idea*. *Genos* ve *eidos* çoğunlukla birbiri yerine ikame edilebilir gözükmektedir. *Genos*’u her zaman olmasa da çoğunlukla “family” [aile] ve “tribe” [kabile] olarak çevireceğiz. Peki ortak kökü *id* olan *eidos* ve *idea* nasıl olacak? Bunların geniş bir yelpazede anlamları vardır ve bu çalışmada neredeyse her seferinde İngilizcedeki “look” [suret] sözcüğü kullanılacaktır. Sözde Latince karşılığı olan “form” [biçim] veya İngilizcedeki, on yedinci yüzyıldaki çağrışımıyla, “idea” sözcüğü kesinlikle kullanılmayacaktır. Belki Latincedeki *species* (*specio*, *specere*’den) iyi bir karşılık olabilirdi; ancak “form” gibi İngilizce “species” [tür] sözcüğü de tortulaşmış anlamından ötürü kullanılamaz. Platon, “eidos”u en kesin bir şekilde “intelligible” [idrak edilebilir] olanı, bir *noêton*’u, ifade etmek için kullandığında, bunu “paradoksal” olarak yaptığını söyleyebilir ve bu sözcüğü münasip bir şekilde “invisible look” [görünmez suret] olarak çevirebiliriz.

### III.

Şüphe yok ki *Theaetetus*, *Sofist* ve *Devlet Adamı* isimli Platonik diyaloglar, ne zaman yazılmış olurlarsa olsunlar, bu sırayı takip eder şekilde, birbirleriyle bağıntılıdır ve bir “üçleme” oluşturmaları amaçlanmıştır. Bu üç sohbetin, Sokrates’in davası ve mahkumiyetinden kısa bir süre önce, üç gün değil *iki* gün sürmesi gerekmekte olduğuna dikkat etmek önemlidir.<sup>74</sup> *Theaetetus*’daki sohbet ertesi gün *Sofist* ve *Devlet Adamı*’ndaki iki sohbetle devam eder. Son iki sohbet arasında mola olmadığı neredeyse kesindir.<sup>75</sup> Bu noktayı inceleyelim. *Theaetetus*’da iki ana konuşmacı Sokrates ve

<sup>73</sup> Ç.N. Klein’in kullandığı İngilizce terimler, anlaşılabilmesi için, olduğu gibi bırakılmıştır. Bunların Türkçedeki felsefi karşılıkları sırasıyla şöyledir: “bilfiil” (veya “faal”), “bilkuvve” (veya “dinamik”), “bilkuvve” (veya “potansiyel”), “madde”, “cevher (veya “töz”), “teori” (veya “nazariye”), “fiil”, “mantıksal”, “biçimsel”, “soyut”, “ideal”, “cevher” (veya “töz”), “kavram” (veya “mefhum”), “gerçeklik” (veya “hakikat”). Çevirinin devamında da Klein’in eleştirdiği veya tercih ettiği İngilizce karşılıkların anlaşılabilmesi için asılları bırakılıp Türkçe karşılıkları köşeli parantez içinde belirtilmiştir.

<sup>74</sup> *Theaetetus* 210d1-3.

<sup>75</sup> Karşılaştırma için bkz. Diès, cilt 9, bölüm I, s. vii. (Bu ve diğer sık atıfta bulunan eserlerin tam referansı için Önsöze bakınız).

Theaetetus; *Sofist*'de Elea'lı Yabancı ve Theaetetus; ve *Devlet Adamı*'nda ise Elea'lı Yabancı ve (Jimnazyumdan arkadaşı ve dostu Theaetetus ile aynı yaşta olan) Genç Sokrates'dir.<sup>76</sup> *Devlet Adamı*'ndaki sohbetin tam başında (257c7-8) Yabancı, Theaetetus'un istirahat etmesine ve Genç Sokrates'in onun yerini almasına müsaade edilmesini önerir.<sup>77</sup> Ve bir süre sonra (258a3-4) Yaşlı Sokrates şöyle der: "Dün (*chthes*) ben kendim Theaetetus'la olan tartışmaya katıldım; bugün (*nun*) onun yanıtlarını dinliyorum..." *Nun* sözcüğü ile Yaşlı Sokrates *Sofist*'de olanı işaret etmektedir, Yabancı da iki kez *Sofist*'de ele alınan bir konudan bahseder ve bunu sanki *aynı tek bir* uzun sohbetin parçasıymış gibi yapar.<sup>78</sup> *Theaetetus*'un en sonunda Yaşlı Sokrates Theodorus'a şöyle der: "Yarın sabah erkenden, Theodorus, tekrar burada buluşalım." Tüm bunlar şunu göstermektedir ki

*Sofist* ve *Devlet Adamı*'ndaki sohbetler tek uzun bir zaman diliminde (sabahın erken saatlerinden yaklaşık öğlene kadar) cereyan ediyor. Bu üç sohbetin *iki* günde vuku bulmasının, diyaloglarda açığa çıkan, daha derin bir önemi olup olmadığına bakmalıyız.

Tüm bu konuşma Jimnazyum'da geçer.<sup>79</sup> Kirene'li (Kuzey Afrika)<sup>80</sup> Theodorus Genç Theaetetus'u Yaşlı Sokrates'le tanıştırır ve ardından *Theaetetus*'daki konuşma takip eder. Ertesi gün Theodorus, Elea'lı (İtalya) Yabancı'yı Sokrates ile tanıştırır. Bu arada Genç Sokrates<sup>81</sup> ve muhtemelen daha birçok genç adam da tüm sohbet süresince hazır bulunur. *Sofist*'in başında Yaşlı Sokrates şöyle bir soru sorar: "Elea'lılar "sofist", "devlet adamı" ve "filozof" hakkında ne düşünürler? Bunların bir, iki veya üç tür insanı mı temsil ettiği farzedilir?" Yabancı'nın yanıtı "bunların üç farklı kişi olarak düşünüldüğü" şeklindedir. Ve "bunların her birinin ne olduğunu tespit etmek o kadar basit ve kolay bir iş değildir" diye de ekler. *Devlet Adamı*'nın başında da bu üçlüden bahsedilir ve Yaşlı Sokrates aralarındaki mertebe farkını vurgular. *Sofist*'de "sofist" ve "filozof" incelenirken; *Devlet Adamı*'nda Theodorus ve Yabancı hem "devlet adamı"ni hem de "filozof"u ele alacaklarını ima ederler (257a4-5 ve b7-c4). Doğal olarak "filozof"un incelenmesine vakfedilmiş bir diyalogun *Devlet Adamı*'ni takip edip etmemesi gerektiği sorusu doğar.<sup>82</sup> *Sofist*'de Yabancı "diyalektik bilgi"den (253d2ff.) bahsettikten sonra, şöyle der: "Şayet araştırmaya devam edersek (... *ean zētōmen*), şimdi ve bundan sonra, filozofu kesinlikle böyle bir bölgede bulacağız" (253e8-g). "Şayet" sözcüğü fazlasıyla vurgulanmamalı mıdır? Ve hemen ardından (254b3-4) Yabancı, daha sonra, "eğer hala istedikleri takdirde" (*an eti boulomenois hēmin hē*), "filozof"u daha net bir şekilde görebileceklerini belirtir. Bu sözlerde ifade edilen şüphe yine büyük

<sup>76</sup> *Sofist* 213b3-4; *Devlet Adamı* 257c7-8; *Theaetetus* 147c7-d1.

<sup>77</sup> Karşılaştırma için bkz. *Sofist* 218b1-2.

<sup>78</sup> *Devlet Adamı* 284b7-9, c6-7 ve 286b10.

<sup>79</sup> *Theaetetus* 144b9-c3.

<sup>80</sup> Bkz. s. 75, not 3.

<sup>81</sup> *Theaetetus* 147d1.

<sup>82</sup> Karşılaştırma için bkz. Friedländer 1: 162 ve 3: 253, 255 ve 478, not 5; C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon* (1910), ss. 66 ff.; Cornford, ss. 168 f.; ve Skemp, ss. 20 ff.

bir önem taşımaz mı? *Devlet Adamı*'nda Yaşlı Sokrates, Genç Sokrates'i tanımadığını; onun şimdi (*nun*) Yabancı'nın sorularına yanıt vermesi gerektiğini söyler; ve "bana da başka bir zaman yanıt verir" diye ekler (258a4-6). Bu, kimilerinin anladığı gibi, Yaşlı Sokrates'in Genç Sokrates'le "filozof"a dair bir sohbet tasarladığı anlamına mı gelir? Yoksa, özellikle Sokrates'in yaklaşan davasının farkındalığını dikkate aldığımızda, bu ihtimalin şakacı bir şekilde ortadan kalkması söz konusu değil midir? Ve hatta Sokrates'in, yani Filozof'un, yargılanmasının "filozof" hakkındaki sohbetin yerini aldığını öne sürmek pek de yanlış olmayacaktır.

#### IV.

Diyaloglardaki zaman sırasına bakmaksızın, *Sofist*'de ele alınan şey *Theaetetus*'da temel öncül olarak karşımıza çıkar; yani herşeyin kökü veya nihai kaynağı, "hakim başlangıçlar" (*archai*) şu ikisidir: "Aynı" ve "Farklı". O halde *Sofist*'le başlayıp, *Theaetetus*'la devam edip, *Devlet Adamı* ile kapatmalıyız.

Metinde açıkça söyleneni veya açıkça söylenmeyip de sadece ima edileni nasıl aktarmalıyız? Diyaloglarda sürekli bulunup; onların ilerleme istikametini belirleyen ve ciddiyetin kardeşi olan şakacılığın hep farkında olarak metni dikkatle takip etmeli; konuşulan sözlerin bize sunulan drama içeriğini nasıl ürettiğini izlemeliyiz. Biz de tartışmalarda yer almalıyız: [bu çalışmada] diyalogların açılmanması ile biz dinleyicilere ne olduğu iç içe olacaktır.

Daha önce bahsettiğimiz gibi, diyalogların ikisinde, *Sofist* ve *Devlet Adamı*'nda, ortaya atılan soruların bazıları şunlardır: "Sofist" nedir? "Filozof" nedir? "Devlet adamı" nedir? Bunlar bir, iki veya üç çeşit kişiyi mi temsil eder? Ancak *Being* [Varlık], *Falsehood* [Batıl] ve (*Theaetetus*'da) *Error*'a [Yanılğı] dair başka sorular da vardır. En önemli soru şudur: Varlık nedir? Bu noktada Aristoteles'ten alıntı yapmak uygun olacaktır: "Çok önce aranmış olan ve halen aranan ve daima aranacak ve kafa karıştırıcı olacak olan şudur: Var olan nedir? Diğer bir deyişle Varlık (*ousia*) nedir? Varlık kimine göre bir, kimine göre ise birden fazladır; kimi sınırlı bir çokluğu, diğerleri ise sınırsız bir çokluğu kasteder. Öyleyse bizim de herşeyden önce bakmamız gereken mesele şudur: Varlık diye anlaşılan şey nedir?" (*Metafizik* VII. 1. 1028b2-7) Bu sözler yetişkin hayatının herhangi bir döneminde Platon tarafından da aynı şekilde sarf edilebilirdi. Bu sorunun sorulmasını Platon'un düşüncesinin "gelişiminin" herhangi bir dönemiyle sınırlamak gülünçtür.

Bilgi meselesinin, yani bilginin *ne* olduğunun, *Theaetetus*'da yanıtız kılması bizi bazı önemli bilgi "parçalarının" diyaloglarda açığa çıkarıldığını, bazen şakacı bir şekilde öyle değilmiş gibi de olsa, göz ardı etmeye yöneltmemelidir. Bu gayet ciddiye alınmalıdır.

Diyalogların mimetik karakteri bize metinde sunulan söylemi (*logos*'u) ve eylemi (*ergon*'u) dikkatli bir şekilde beraber ele alma görevini yükler. Diyaloglarda söylenen sadece *söylenenlerden* ibaret değil aynı zamanda konuşmacıların, ve dikkatli dinledikleri takdirde dinleyicilerin,

yaptıklarıdır. Söylem ve eylem diyaloglarda daima birbirleriyle sıkı sıkıya bağlıdır.

Diyalogların nihai amacı sorgulama ve yanıtlamayı bize tekrarlatmak ve devam ettirtmektir. Yanıtlar her ne kadar makul ve doğru gözükse de, yeniden kontrol edilmeli ve tekrar incelenmelidir. Sokrates için olduğu gibi Platon için de felsefe yapmak mutedil olmayan itidaldir.

## 5. Sonuç

Jacob Klein ülkemizde ve dünyada az bilinen bir Platon yorumcusu olsa da, Schleiermacher'ın on dokuzuncu yüzyılın başlarında geliştirdiği dramatik yaklaşımın yirminci yüzyılda tekrar canlanmasında önemli payı vardır. Klein, gerek Schleiermacher'den gerek Husserl'den öğrendiklerini harmanlayarak Platon'un pedagojik yönünü öne çıkaran bir Platon okuması yapmıştır. Klein'in ömrünün büyük bölümünü adadığı eğitimcilik faaliyeti, onun Platon'a pedagojik yaklaşımının dışavurumu olarak görülebilir. Sadece insan bilimleri değil matematik ve doğa bilimlerine de vakıf tam teşekküllü insanlar yetiştirmenin önemini kavrayan Klein tek boyutlu uzmanlaşmanın tehlikesine dikkat çekmiştir.

Klein'in Platon yorumunun ana hatları şu beş maddeyle özetlenebilir: (1) Platonik bir diyalog düz bir risale gibi değil; bir tiyatro oyunu gibi okunmalı. Sadece söylenene değil; *olana* da bakılmalı; (2) Konusu ne kadar ciddi olursa olsun Platonik diyalogların "şaka" veya "komik" unsurlar da içerdiği unutulmamalı; (3) Platonik diyaloglar, "İdealar Doktrini" diye adlandırılan yekpare bir öğreti içermez; (4) Diyalogların Platon'un hayatının hangi evresinde yazılmış olduğunu bilebilsek bile, bu diyalogları doğru anlamamıza yetmez; zira diyalogların her biri öncelikle kendi içinde değerlendirilmelidir; (5) Diyaloglarda sarf edilen her sözün ve hatta edilmeyenlerin, yani sessizliğin, diyaloğun bütünlüğu çerçevesinde bir sebebi ve anlamı olabileceği göz ardı edilmemelidir.

Platonik diyalogların doktrinden ziyade pedagojik rolüne vurgu yapan Klein, Platon'u sonradan ortaya çıkan geleneğin işığında değil, eldeki metinlerin sunduğu ipuçları üzerinden, Platon'u mümkün olduğunca "olduğu gibi" anlamak gereğine inanır. Bu açıdan sadece Platon değil tüm geçmiş düşünürlerin fikirlerini çeviri, ikincil kaynaklar veya düşünce geleneğinin tortuları üzerinden dolaylı yollardan anlama çabalarının tehlikesine karşı da bizi uyarımış olur.

**KAYNAKÇA**

- Ausland, Hayden W. "On Reading Plato Mimetically." *The American Journal Of Philology* 118.3 (1997): 371-416.
- Ausland, Hayden W. "Nineteenth-Century Platonic Scholarship." Press, *The Continuum Companion To Plato* İçinde, S. 286-88.
- Dillon, John. *The Middle Platonists, 80 B.C. To A.D. 220*. İkinci Baskı. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Dillon, John. *The Heirs Of Plato: A Study Of The Old Academy (347-274 Bc)*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Dodd, James. *Crisis And Reflection: An Essay On Husserl's Crisis Of The European Sciences*. Dordrecht: Kluwer, 2004.
- Friedländer, Paul. *Plato*. Çev. Hans Meyerhoff. 3 Cilt. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Gadamer, Hans-Georg. *Dialogue And Dialectic: Eight Hermeneutical Studies On Plato*. Çev. Christopher Smith. New Javen: Yale University Press, 1980.
- Gadamer, Hans-Georg. "Gadamer On Strauss: An Interview." *Human Rights, Virtue, And The Common Good* İçinde, S. 175-89. Der. Ernest L. Fortin. Lanham: Rowman & Littlefield, 1996.
- Gerson, Lloyd P. "Plato's Development And The Development Of The Theory Of Forms." *Plato's Forms: Varieties Of Interpretation* İçinde, S. 85-109. Der. William Welton. Lanham: Lexington Books, 2002.
- Gonzalez, Francisco J. "Introduction: A Short History Of Platonic Interpretation And The 'Third Way'." Gonzalez, *The Third Way* İçinde, S. 1-22.
- Gonzalez, Francisco J., Der. *The Third Way: New Directions In Platonic Studies*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995.
- Hopkins, Burt C. *The Origin Of The Logic Of Symbolic Mathematics: Edmund Husserl And Jacob Klein*. Bloomington: Indiana University Press, 2011.
- Hopkins, Burt C. "The Philosophical Achievement Of Jacob Klein." *The New Yearbook For Phenomenology And Phenomenological Philosophy* Xi (2011): 282-296.
- Hopkins, Burt C. "Patocka's Phenomenological Appropriation Of Plato." *Jan Patocka And The Heritage Of Phenomenology* İçinde, S. 39-53. Der. Ivan Chvatik Ve Erika Abrams. Dordrecht: Springer, 2011.
- Husserl, Edmund. *Die Krisis Der Europäischen Wissenschaften Und Die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung In Die Phänomenologische Philosophie*. Der. Walter Biemel. 2. Baskı. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserl, Edmund. *The Crisis Of European Sciences And Transcendental Phenomenology: An Introduction To Phenomenological Philosophy*. Çev. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Klein, Jacob. *Greek Mathematical Thought And The Origin Of Algebra*. Çev. Eva Brann. Cambridge: Mit Press, 1968.
- Klein, Jacob. *A Commentary On Plato's Meno*. Chapel Hill: University Of North Carolina Press, 1965.

- Klein, Jacob. *Plato's Trilogy*. Chicago: University Of Chicago Press, 1977.
- Klein, Jacob. *Lectures And Essays*. Der. Robert Williamson Ve Elliott Zuckerman. Annapolis: St. John's College Press, 1985.
- Klein, Jacob And Leo Strauss. "A Giving Of Accounts." *Jewish Philosophy And The Crisis Of Modernity* İçinde, S. 457-66. Der. Kenneth H. Green. Albany: Suny Press, 1997.
- Lamm, Julia A. "The Art Of Interpreting Plato." *The Cambridge Companion To Schleiermacher* İçinde, S. 91-108. Der. Jacqueline Marina. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Leshner, J. H. "Analytic Approaches To Plato." Press, *The Continuum Companion To Plato* İçinde, S. 292-94.
- Moors, Kent F. "Plato's Use Of Dialogue." *The Classical World* 72.2 (1978): 77-93.
- Moran, Dermot. "The Destruction Of The Destruction: Heidegger's Versions Of The History Of Philosophy." *Martin Heidegger: Politics, Art, And Technology* İçinde, S. 175-96. Der. Karsten Harries Ve Christoph Jamme. New York: Holmes & Meier, 1994.
- Moran, Dermot. *Husserl's Crisis Of The European Sciences And Transcendental Phenomenology: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Nails, Debra. *Agora, Academy, And The Conduct Of Philosophy*. Dordrecht: Kluwer, 1995.
- Nails, Debra. "Compositional Chronology." Press, *The Continuum Companion To Plato* İçinde, S. 289-92.
- Plato. *Platonis Opera*. 5 Cilt. Der. John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900-07.
- Plato. *Complete Works*. Der. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.
- Press, Gerald A., Der. *Who Speaks For Plato? Studies In Platonic Anonymity*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.
- Press, Gerald A., Der. *The Continuum Companion To Plato*. London: Continuum, 2012.
- Prior, William. "Developmentalism." Press, *The Continuum Companion To Plato* İçinde, S. 288-89.
- Ralkowski, Mark A. *Heidegger's Platonism*. London: Continuum, 2009.
- Rhodes, James M. *Eros, Wisdom, And Silence: Plato's Erotic Dialogues*. Columbia: University Of Missouri Press, 2003.
- Schleiermacher, Friedrich. *Introductions To The Dialogues Of Plato*. ev. William Dobson. Cambridge: Pitt Press, 1836.
- Schleiermacher, Friedrich. *Über Die Philosophie Platons*. Der. Peter M. Steiner. Hamburg: Felix Meiner, 1996.
- Shorey, Paul. *The Unity Of Plato's Thought*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1903.
- Strauss, Leo. *Natural Right And History*. Chicago: University Of Chicago Press, 1953.
- Strauss, Leo. *The Rebirth Of Classical Political Rationalism*. Der. Thomas L. Pangle. Chicago: University Of Chicago Press, 1989.

- Tigerstedt, E. N. *The Decline And Fall Of The Neoplatonic Interpretation Of Plato*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1974.
- Tigerstedt, E. N. *Interpreting Plato*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1977.
- Vlastos, Gregory. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Vlastos, Gregory, Der. *Plato Ii, A Collection Of Critical Essays: Ethics, Politics, And Philosophy Of Art And Religion*. Notre Dame, 1978.
- Wilson, Curtis A. "Jacob Klein At 75." *St. John's Review (The College)* 26.1 (Nisan 1974): 1-4.





# CEMAL SÜREYA'DA VARLIĞIN UZANIŞINA HEIDEGGERCİ BAKIŞ

Cihan CAMCI\*

## ÖZET

*Bu yazıda, Türkçe modern şiirin ikinci yeni akımı içinde tanınan Cemal Süreya'nın Güz Bitiği kitabındaki bazı dizeleri yorumlamayı deneyeceğim. Bu dizelerde şairin bize, yaşamın her ne ise o olarak anlamı zamansal bir uzanış olarak duyurduğunu söyleyecek, 20 Şiir'in adının konumuna bu bağlamda değineceğim. Bu konunun kendisine özgü boyutu sayesinde, neliğin bir isim olarak öncelendiği şiirlerde zamansal bir uzanış olarak sürdürdüğünü göstereceğim. Böyle yapmak için, Latince probare kavramından türeyen prova sözcüğünün çağrıştırdığı yineleme ve henüz-değil anlamlarına gönderme yapacağım. Böylece prova halinde, yaşamın her ne ise o olarak anlamını duymaya yaklaşabileceğimizi göstermeye çalışacağım. Son olarak Heidegger için trajik olan bu uzamsız uzanış deneyiminin, Cemal Süreya için Kunderavari bir hafiflik olduğunu öne süreceğim.*

**Anahtar Sözcükler:** Cemal Süreya, Heidegger, Zaman, Yaşam, Prova, Olanak, Zamansal Uzanış

## (A Heideggerian Reading of the Stretch of Being in Cemal Süreya)

### Abstract

*In this paper I try to read some lines from Guz Bitigi, a book of Cemal Süreya, the celebrated poet of the stream of the second new poetry in Turkish speaking literature. In these lines, I argue that the poet makes us hear the meaning of life as such as a temporal stretch. I will point to the position of the name of the poems in 20 Şiir and claim that it has a peculiar dimension that maintains its existence throughout the poems it names as a non-spatial stretch of the temporalization. To do so, I will refer to the repetitive and the not-yet sense of the notion of the Turkish word prova, stemming from the Latin word probare in Cemal Süreya. I will try to show that in this mood of prova, we come close to hear the meaning of life as a not-yet possibility. Finally, I will argue that experiencing this non-spatial extension, which is tragic for Heidegger, is like a Kunderean lightness for Cemal Süreya.*

**Keywords:** Cemal Sureya, Heidegger, Time, Life, Prova, Possibility, Temporal Stretch

---

\* Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

### Cemal Süreya'nın Şiirinde Tutkunun Neliği

Cemal Süreya ikinci yeni şiir akımı içinde tanınan, Türk dilinin zenginleşmesinde önemli katkıları olan bir şair. Edebiyat eleştirmenleri genellikle onun erotizmini, renkli ve yaratıcı şakacılığını, özgürlükçü politik tutumunu öne çıkarırlar. Ece Ayhan'ın aktardığı bir hikâye de bunu doğruluyor. "Cemal Süreya pek evlenme meraklısıydı" diyor Ece Ayhan... Evlenmek istediği kadına düğmesini koparır, verir, "diker misin?" diye sorarmış. Bu onun evlenme teklif etme yoluymuş... Cemal Süreya gerçekten de tutkulu, erotik, tutkusunu bir gülümseyişe aktarabilen bir şairdi. Bununla birlikte Cemal Süreya'da tutku, erotik bir anlamdan öteye uzanıyor. Bir bakıma, tutkunun anlamı, şu, ya da bu kişiye, şeye duyulan tutkudan, tutkunun kendisine uzanıyor. Tutkunun kendisine uzanış, aslında bizim varlığın saf ve yalın uzanışını duymamızın bir olanağı gibidir. Bu artık tutku değil, varlığın kendisinin tümlük olarak her şeye ve her duyuma eşlik edişinin, henüz hiçbir şey birbirinden ayrışmamış bir bütünlük içindeymişçesine duyuluşudur. Ben de bu yazıda, Cemal Süreya'da varlığın tümlük olarak bu uzanışını tür cins ilişkisinin birbirinin içinde oluşu anlamında düşünebileceğimizi göstermeye çalışacağım.

Biz yaşamımızın zamansal ve dilsel anlam ufku içinde somut bir kişiye, bir şeye tutku duyabiliriz. Tıpkı hiçbir zaman meyvenin kendisini yiyemediğimiz, her zaman elma, erik gibi bir tür meyve yiyebildiğimiz gibi, tutkunun kendisine de yönelmez, onu amaçlamayız. Ancak kimi zaman deneyimlediğimiz tikel, somut şey, bu, ya da şu tutku öyle yoğun duyulabilir ki, sanki tutkunun ontolojik anlamda varlığı, bize bir an için duyulur gibi olur. Bazen, Cemal Süreya'nın *Saat on ikiden sonra bütün içkiler şaraptır* dizisinde anlattığı gibi, artık tüm tikel, şu ya da bu tutkunun, aşkın, esriğin birbirlerinden farklılıklarını aşan bir hal içinde oluruz. Sanki rakı içmenin, bira içmenin, ya da şarap içmenin daha önceden aşına olduğumuz kendilerine özgü anlamları yok olmuş, anlamsızlaşmıştır. Bu anlarda, belki de içki içmeyi yineleyip durduğumuz anlardan birinde, artık şarap, bira ya da rakı içmenin hissettirdiği farklı tatlara yabancılaşırız. Böylece bu içkilerin tür olarak ayrımlarının, yani şarap, rakı, bira gibi farklı özellikler hissettirmelerinin ötesinde ve öncesinde, bir ve aynı cins kapsamında var olmuş olduklarını, *içki içmenin kendisi* olduklarını duyabiliriz. Bu yabancılaşma deneyimi aslında, bizi içerikten boşalmış bir biçimselliğe çekmenin günlük yaşamdaki olanağıdır. İçki içmek, şarap içmek gibi edimsel, etkinlik halinde varolabilen ve sınırları belirlenmiş bir şey değildir. İçki içmek, henüz hiçbir içki olarak belirlenmemiş, onları aşan biçimsel öncüllüktür. Ne var ki biz, ancak şu ya da bu belirli kişiye ya da şeye tutku duyabileceğimiz gibi, ya şarap içeriz, ya rakı, ya konyak, ya da başka türde tanımlanmış, belirlenmiş ve böylece kendisinden başka türlü içkilere sınırları kapalı bir içki... Bu nedenle, şarap içerken onu aşan öncül ve biçimsel olanağı, yani içki içmenin kendisini de, ancak bir tür içkide, söz gelimi şarapta, bir an için şarabı aşan bir olanak olarak düşünebiliriz. Heidegger'in olanağın aktüel varlığı aşan bir konumu olduğunu söyleyişini

bu anlamda düşünmeliyiz.<sup>1</sup> Bu deneyim bize, birbirini içeren kategorilerin birlikte duyuluşunu anımsatabilir.

Bir başka deyişle, şarap içerken, *aynı zamanda* içki içtiğimizi duymak, kategorilerin birbirini içerişini anımsatabilir. Şarap ve diğer içkilerin, diğer varolan her şeyle, aynı şeyin altında, daha doğrusu *içinde* birlikte olduklarını duyabiliriz. Bu, varoluşun kendisinin ne olduğunu varolan bir şeyde duymak demektir.

### İçinde Olmak Zamansallık Sayesinde Deneyimlenebilir

Öyleyse neliği, varoluşun kendisini varolan bir şeyde duymamız zamansal yaşamamız sayesinde. Biz her içki içişimizde bunu bir zaman içinde deneyimler, bir başka etkinliğimizden ayrı bir deneyim olarak anlamlandırırız. Oysa deneyimlerimizin içinde anlamlı olduğu zaman bir bütün olarak, *Bir* olarak süre-gider; seyrini sürdürür. İşte yaşamın kendisinin, varoluşun kendisinin ne olduğunun anlamı da, bu bütün olarak süren zamansallıktır. Bizim için bir şey zamanı olarak bölünüp ayrıldığında anlamlı olan zamansal süreler, aslında kendi içinde bölünmeden orijinal sürekliliğini ve birliğini sürdüren zamansallığın içindedirler.

Bu açıdan baktığımızda, bu özel anlarda, şarap içmenin içki içmenin içinde kapsandığını duymaktan öte, Heidegger'in *In-sein* dediği,<sup>2</sup> içinde kapsanışı, zaman içre oluş, *Innerzeitigkeit* anlamında anlayabiliriz. Bizim için anlamlı olan bölünmüş süreleri, varoluşun bölünmüş bir parçası olarak değil de, en başından, öteden beri varolmakta olan *aynı varoluşun uzanışı gibi* duyarız.

Ancak bu aynılık, biz yaşamımızda yalnızca farklı farklı, değişen ve hiçbir zaman aynı kalmayan süreleri deneyimlediğimiz için, eksiklik, yokluk, hiçlik duygusu olarak duyulabilir. Bu bölünmüş sürelerin hiç biri süre-gidiş değildir. Bu nedenle bu zamansal parçaların değillenmesi sayesinde bölünmüş sürelerin ötesine, süre-gidişin tekiliğine uzanacakmış gibi hissedebiliriz. Aslında varoluşun sürekliliği, bizim için bölünmüş olarak anlamlı olan bir süresinde, kendisinin ayrımları aşan bir birlik olarak

<sup>1</sup> Heidegger, M. (1995) *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers, bölüm 38.

<sup>2</sup> Heidegger bu içinde kapsanışı şöyle açıklıyor:

*Bu nedenle, bizim meşgul olduğumuz şeyler, dünyada içerilen, dünya içre şeyler (innerweltlichem Seienden) olarak karşılaşılan şeylerdir. Dasein dünyada-oluş olduğuna ve Dasein'in temel konstitüsyonu zamansallıkta bulunduğuna göre, şeylerle alış verişimiz dünyada-oluşun belirli bir zamansallığında temellenmiştir. Dünyada oluşun yapısı tüm olmakla birlikte organize de. Bizim hedefimiz burada, bu yapının organize tümlüğünü, zamansallık dolayımı ve aracılığıyla anlamak olmalıdır. Bu da, bizim içinde olmanın, içre olmanın kendisini (In-sein) ve dünya fenomenini zamansal konstitüsyonlarında yorumlamak zorunda olduğumuzu gösteriyor.*

Heidegger, M. (1982) *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, s. 291; Heidegger, M. (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann Frankfurt. s. 415.

sürdüğünü anımsatır. Bu daha çok, bizim el altında kullandığımız varolan bir şeyde hissedilen bir birlikteliktir. Biz bu birlikteliği edilgin bir halde duyabiliriz.

### **Düzyazı, Olanak, Prova**

Cemal Süreya'nın, özellikle *Güz Bitiği* kitabının başındaki *Düzyazı* ve kitabı oluşturan *20 Şiir* bölümündeki ilk şiirin dizelerinde ve bu dizelerin kitabın sonundaki şiirde yinelenmesinde, bu uzanışı görüyoruz. Yazının aşağıdaki bölümünde, varlığın tümlük olarak henüz ayrışmamış birliğinin kendisini kendisinden dışsallaştırarak varolan şeylere geçişini, orada bu uzanışını sürdürdüğünü ve henüz ayrışmamış halinin eksikliğini hissettirdiğini göstermeye çalışacağım. Cemal Süreya'nın, söz ettiğim dizelerinde bu uzanışı trajik değil de, gülümseten bir hafiflikte anımsattığını öne süreceğim.

*Siz, saatleri yaşadınız. Henüz sözcük haline dönüşmemiş, ya da bir sözcük karşılığı oluşmamış durumlar yarattınız. Tanıdınız. Aylar ayları açıklıyor. Saatler saatleri kum saatiyle açıklayabiliyor. Açıklanmayan tek şey aşk: Günü tam gelmemiş olarak bir yanını gizleyen duygu.*

Bu alıntı Cemal Süreya'nın *Güz Bitiği* kitabının başındaki *Düzyazı* adlı şiirinden... *Düzyazı* şiir olmayan yazı demektir. Ancak bu onu, karşımıza aldığımız bir nesneyi anlar gibi anlamaya çalıştığımızda böyledir. Oysa bir *düzyazı* karşımıza aldığımız varolan üç boyutlu bir şey, *Vorhandene* anlamında değil de, elimizin altında, Heidegger'in *Zuhandene* dediği anlamda anlıyorsak böyle olmak zorunda değildir. Yukarıda söz ettiğimiz, içinde kapsanışın henüz değil halinde uzanışını ve bizim bu uzanışı edilgin bir halde duyuşumuzu, *Zuhandene* anlamında anlayabiliriz.

*Düzyazı* üç boyutlu bir nesne olarak baktığımızda biçimsel olarak şiir değildir; ancak onun *ne* olduğunu düşünmeden okuduğumuzda, yani *Zuhandene* olarak deneyimlediğimizde, bize şiirdeki şiirsellik olarak etkide bulunabilir. Cemal Süreya'nın 1988'de yayınlanan *Güz Bitiği* kitabı, şairin bu *düzyazı*-şiir girişinden sonra, *20 Şiir* adlı bir bölümle başlıyor. *Düzyazı* bir ön-söz olarak şiirlere başlamadan önceki hazırlık, prova gibi duruyor. *Güz Bitiği* kitabının *20 Şiir*'i, *Düzyazı*'yla başlıyor. Ancak bir anlamda *henüz* başlamıyor. Kitabın birinci şiiri, *20 Şiir*'in ilk şiiri olan, *İki Kalp* adlı şiir. *Düzyazı* birinci şiir olarak belirlenmemiş; ancak ilk şiir o. Bu anlamda *Düzyazı*, birinci ve sonuncu şiirlerin sınırlarını belirlediği bu şiirlerden hiç birisi değil. Söz gelimi dördüncü şiir, üçüncü ve beşinci şiirlerle sınırlanmış, bu iki diğer şiirin başladığı ve bittiği sınırlarla belirlenmiş bir konumdadır. Böylece, sırayla okuduğumuz şiirlerin dizilişinde, üçüncü şiirden sonra, *şimdi sırada dördüncü şiir var* diye düşünebileceğimiz, uzamsal bir noktayla belirlenebilecek bir konumdadır. Beşinci şiire geçtiğimizde ise artık tamamlanmış, kapanmış, *artık var değil* diyebileceğimiz anlamda son bulmuştur. Dördüncü şiirin diğer şiirlere uzaklığı, sayısının belirlediği

uzamsal bir mesafe anlamında ölçülebilir. Bu da, onun zamansal sırasını bir çizgi üzerinde birbirini izleyen noktalar halinde, uzamsal düşünmemiz sayesinde.

*Düzyazı* ise, hiçbir şiirden önce ya da sonra gelmez. Birinci şiire ne kadar yakınsa, yirminci şiire de o kadar yakın, hatta mesafesizdir. Bu belirsiz konumu sayesinde, şiirin her ne ise o olarak tümlüğü, ide olarak değillenmesi gibi, uzamsal olmayan, önsel bir pozisyonda durur.<sup>3</sup> *Düzyazı*, şiirlerin önündeki şiir olmayan, şiire gebe şiirsel yazı, henüz şiirlerin tikel belirlenimleri ve yer tutuşlarının önünde olan, onlara önsel bir ilkselliği, kökenselliği çağrıştırıyor diyebiliriz. Sanki Parmenides'in hiç başlamayacak ve hiç bitmeyecek varlık anlayışı gibi, bitmek zorunda kalmamak için hiç başlamıyor, böylece *sürekli henüz başlamamış* oluyor. Bu açıdan baktığımızda *Düzyazı*, Platon'un *Parmenides* diyalogunda dediği gibi, "kendisi olduğunda kendi kendinde bütün olarak"<sup>4</sup> ve aynı zamanda, "Beri yanda *Bir*, öteki nesnelere içinde de var"<sup>5</sup> oluyor.

<sup>3</sup> Bu pozisyon, konum, Kant için dile getirilebilirliğin olanağı olarak dile gelemeyecek olan, gerçek bir yüklemi ifade edemeyen boş pozisyon, *Bloße Position* anlamındadır. Şiirin varlığı, her ne ise o olarak kendisinin neliğini açıklayan adı, böyle bir pozisyonda durur. Cemal Süreya'da *Düzyazı*, şiirin ide olarak değillenmesi anlamında düşünülmelidir. *Düzyazı*, Platon'un *Khora*, Heidegger'in *Ständigkeit*, Derrida'nın *a-topos*, Yunus Emre'nin *Lâmekân* dediği, olmayan yerde durur.

<sup>4</sup> Platon, (2001) *Parmenides*, 3.Baskı, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları, s. 75-148/d.

<sup>5</sup> A.g.e., s. 75-148/e. Platon'da *Bir* ve çokluk arasındaki geçişi, bu geçişte *Bir*'in henüz çok'a indirgenmemiş, belirlenmemişcesine mevcudiyetinden söz edebildiğimizi, Saffet Babür'ün *Parmenides* diyaloguna yazdığı önsözden öğrendim. Saffet Babür'ün açıklayıcı ve öğretici önsözünde, Platon'un *Bir* kavramının parça ve bütünden farklı olması gerektiğini, sarılmadığını, yani kapsanmadığını, sonsuz olduğunu görüyoruz (Platon/Babür 2001, 22). Platon, *Bir*'in, hem kendi içinde duradurduğunu (Platon 2001, 68/146-a), içerdiği parçaların hiç birinde olmadığı bu pozisyonda hiçbir şey olması gerektiğini, ancak "varlıktan da pay aldığı" (Platon 2001, 60/142-b) için bir biçimde var olması gerektiğini söylüyor. (Heidegger'in *Ständigkeit* kavramını bu bağlamda duruş olarak çeviriyoruz.) Bu boş pozisyonunda *Bir*, hem duraduran (çünkü kendi içinde kendisi olarak tümlüktür ve parçalarda var olmak için kendisinden ayrılmamıştır), ama *aynı zamanda*, içerdiği parçalarda da var olandır. Bu bağlamda *aynı zamanda* ifadesi, *Bir*'in ancak zamanın aynı anda farklı yerlerde bulunabileceği boyutu sayesinde hem kendisi olan ayrılmamışlık, hem de ayrılmışlıkta süren henüz ayrılmamışlık olanağının *bir*-likteliğini gösterir. Kaan Öktem'in *hemhal olmak* diye çevirdiği, Heidegger'in *nicht unterscheidet* kavramı da esasen bu olanaktan başka bir şey değildir.

Bu anlamda *Bir*, parçalarda var değildir; ancak varolur. Parçalar *Bir*'in kendinde tümlük olarak varlık oluşundan pay alarak mevcudiyete geliştirler. Parçalar onun tümlüğünden pay alırlar. Böylece *Bir*, hem kendisiyle özdeş bir tümlüktür; hem de bu öncül tümlüğünde kendisinden ayrılan, ayrılırken de artık kendisi olmayan bir dinamizmi taşır; kapsar. *Bir*, içerdiği sonlu parçaların ölçülebilir toplamından hep kendi olarak daha fazladır; onları aşar. Bu anlamda sonsuzdur. Sonsuzluğuna karşın Platon'da *Bir*, zamansal, ya da yeri olan, duraduran bir şey de olamazdı (Platon/Babür 2001, 22). Öyleyse *Bir*, hem sonsuz bir öncül, kapsayıcı, hem kendisini kendisinden dışarı çıkararak bir dinamizmin kendisinde bulunduğu bir

*Düzyazı* da, bir yandan şiirin şiirselliği olarak *20 Şiir*'in önünde, kendinde-kendi için tümlük olarak, çokluğa, yani *20 Şiir*'de henüz bölünmemişlik olarak, henüz şiir olmamış şiirsellik olarak varolur. Beri yandan da, bizim için anlamı ancak çoklukta, yani yaşam dünyasında, belirli bir bağlamda anlamlı olabilir. *Güz Bitiği* kitabı açısından baktığımızda bu bağlam *20 Şiir*'dir. Yukarıda bu bağlamın rakı, şarap, bira gibi içkilerle sınırlandırıldığını, biz belirli bir içki içmek zorunda olduğumuzdan da, içki için kendisinin yokluk, eksiklik, henüz hiçbir içki olmamış olanak gibi düşünüldüğünü görmüştük. Burada da, biz şiirlerden birisini okumak durumunda olduğumuz için, *Düzyazı* kendisi olmayan, yani *Düzyazı* olmayan şiirlerde varlığının olanağını yokluk olarak duyurur. Bu, sanki *20 Şiir* bölümündeki her şiirde süren yokluk, eksiklik. Eksiklik bizim için, henüz başlamamış, varolmayan bir şeyin olmasını beklemek gibidir. *Düzyazı* da eksikliğini, *henüz değil* olarak yineler ve hiç başlamayarak sürekli olanak halinde durur. Heidegger bunun, varlığın hiçlikle özdeşliği sayesinde hiçliğinde de, *henüz değil* kipinde ekstatik duruşu, bulunuşu olduğunu söylüyor. "Varolanların kiplik kategorisi olarak olanak, *henüz-varolan-değil* ve hiçbir zaman zorunlu olmayan demektir. O *yalnızca* olanaklılığı karakterize eder".<sup>6</sup>

*Henüz değil*'in olanağı bize, farklılaşmamış farklılaşabilirliği, çoğalmamış birliği, kamusallaşmamış ve dolayısıyla dile getirilmemiş dile getirilebilirliği duyurur. Bu asılı kalmış konum, duruş, "(*Ständigkeit*) nesnelere, şeylerde sonsuz ve süreklilik halinde bir varolmayış, *nicht-sein* anlamına gelir"<sup>7</sup>. Öyleyse olanağın varlıkta kalması sürekli bir olmayış, var olanlardaki, yani çoklukta hiçlik olarak, Platon'un *Bir* için dediği gibi, "Öyleyse *Bir*, iki olarak bunları yapacak ve aynı anda iki yerde bulunacak"<sup>8</sup>tır. Heidegger bunu, "Ya varlık, ya da hiçlik bu geçişi yapar" diye açıklıyor<sup>9</sup>.

*Düzyazı* bu açıdan baktığımızda, hem *20 Şiir*'in önünden içine, açıklık, geçişlilik sayesinde geçiş yapacak, sızacak ve artık *Düzyazı* olmayacak, hiçlik olarak (tek bir şiirde olmayan şiirsellik, değil-şiir) çoklukta (*20 Şiir*'deki *20* adet şiirin her birinde) mevcudiyete gelecektir. Böylece, *bizim için 20 Şiir*'de kendisini (eksiklik, yokluk, hiçlik olarak) duyuracaktır. İçki içerken, saat 12'den sonra içtiğimiz her içkide de, şarabın eksikliğini duyduğumuz için her içkiyi şarap olarak duyarız. İçtiğimiz her kadeh içki, okuduğumuz *20* şiirden her biri, *Vorhandene* anlamında vardılar. Ancak biz onlara *Zuhandene* olarak yönelirsek bu var olmayışa açık halde olabiliriz. Varolmayış, varolan *Vorhandene* şeylere geçmiş varlıktır. Varlık bir yandan

---

potansiyel, hem de bu potansiyelden aktüel gerçekliğe uzanan bir uzanış, geçiş demektir.

<sup>6</sup> Heidegger M. (2006) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen,s.,143.

<sup>7</sup> Heidegger, M. (2000) *Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt, London: Yale University Press, s.66-67.

<sup>8</sup> Platon, a.g.e.,s.75-149/a.

<sup>9</sup> Heidegger, M. (1982) *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, s. 482-483; Heidegger, M. (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann Frankfurt. s. 431.

da, *kendi içinde ve kendi için* her ne ise olarak varlıkta kalacak, gelecekte geçmişe doğru kendisini açan zamansallığı sayesinde, önümüzde *henüz değil* karakterinde uzanmayı sürdürecektir. Böylece, *kendi içinde ve kendi için olan*, henüz potansiyelden aktüel gerçekliğe ulaşmadan, gerçekleşmeye başlamadan önceki hazırlık, *bizim için* prova, peşrev duygusu olarak seyrini sürdürür. Kitabın *Düzyazı*'dan hemen sonra başlayan *20 Şiir*'in ilk şiiri olan *İki Kalp* adlı şiirde bu duyguyu, *Bir şeyin provası yapılıyor sanki* dizesinde görüyoruz. *İki Kalp* şiirinin bu bölümünü alıntılatalım:

*İki kalp arasındaki en kısa yol:  
Birbirine uzanmış ve zaman zaman  
Ancak parmak uçlarıyla değebilen  
İki kol.*

*Çok erken gelmişim seni bulamıyorum,  
Beklemek gövde kazanması zamanın;  
Bir şeyin provası yapılıyor sanki.  
Kuşlar toplanmış göçüyorlar  
Keşke yalnız bunun için sevseydim seni.*

Prova sözcüğü İtalyanca *proba* veya *prova* sözcüğünden dilimize geçmiş... İtalyanca sözcük de, Latince, denemek, yinelemek, gerçek olaydan önce sanki gerçekmiş gibi yaparak, gerçeği yineleyerek bölmemiz ve taklit etmemiz, yinelenen deneyim anlamında düşünebileceğimiz *probare* fiilinden geliyor. Aynı kökten, İngilizceye *probable*, yani olası, henüz gerçekleşmemiş potansiyel sözcüğünün geçtiğini görüyoruz. Cemal Süreya'daki *Bir şeyin provası yapılıyor sanki* dizesi de bize, henüz başlamamış bir olanağın yinelenen bir durumu anımsatıyor. *Düzyazı*'da şiirin provası yapılıyor. Bu, henüz şiir olmayan şiirsellik olanağının şiire geçişi, uzanışı ve kendi içinde olanak boyutunu koruması demektir. *20 Şiir*'in ilk şiiri olan *İki Kalp*'te, *Birbirine uzanmış ve zaman zaman / Ancak parmak uçlarıyla değebilen / İki kol* dizelerinde, iki kişinin birbirine tutkuyla uzanımları, bu ontolojik uzanışı anımsatır. Cemal Süreya'nın dizelerindeki bu uzanışı, iki kalp arasında uzamsal mesafeye ölçülemeyen bir yakınlık olarak görüyoruz. Bazen birlikte, bazen de iki ayrı uzanış olarak anlatılan bu tutku, hem birliği hem farklılığı yansıtıyor. İki kolun en uç noktası, bittiği ve diğer kola en yakın olduğu nokta parmak uçlarıdır. Aslında ontolojik anlamda uzanış zamansaldır. Bu nedenle, bir kolun parmak uçları ve omuz arasındaki gövdesinin her uzamsal noktasında aynı yoğunlukta hayal edilebilir. Ama biz parmak uçlarını, gece 12'den sonra artık farklılıkları kalmayan, birbirine geçen içkilerin buluşma anı gibi hayal ediyoruz. Parmak uçlarının uzanışı, daha doğrusu bizim bu uzanışı erotik bir tutkuyla hayal edişimiz, bir kolun uzamsal varlığının bittiği ve farklı bir kolun uzamsal varlığının başladığı uzamsal sınırları aşır; bulanıklaştırıyor. Böylece hiç başlamayan ve hiçbir uzamsal sınırla bitmeyen varlığı anımsatıyor. Parmenides'ten beri düşündüğümüz ama gündelik telaş içinde unuttuğumuz, kendi içinde bölünmeden orijinal sürekliliğini ve birliğini sürdüren varlığın zamansal

uzanışını anımsıyoruz. Son şiir olan *Gece Bitkilerinden*'de de, aynı uzanış aynı dizelerle yineleniyor. İlk şiirdeki bu tema son şiirde yeniden, daha doğrusu yinelenerek ve ilksel anlamını bize anımsatarak kendisini gösteriyor. Böylece okuyucuya tüm şiirlerde aynı uzanışın kopmadan sürdüğünü son şiirde de anımsatıyor. Bizim farklı farklı şiirler okuduğumuz ve Heidegger'in uzamsız uzanış dediği<sup>10</sup> bu uzanışı unuttuğumuz zamanda da, süre-giden, kendi içinde varlığını sürdüren ontolojik bir boyutu, *bir an* anımsıyoruz.

Bu ontolojik boyut, Platon'daki *Bir*'in "hemen kendisinden sonra yerleşeceği yer"e geçişinden söz edişindeki gibi bir geçiş, sürekli bir uzanış, aşkınlık diye düşünülmelidir. Nietzsche'nin *Übermensch* kavramı böyle bir estetik deneyimin aşkınlığıdır.<sup>11</sup> Heidegger de "Varlık saf ve yalın aşkınlıktır" derken<sup>12</sup> bunu kast ediyor. Platon'un anımsama kavramı, bu unuttuğumuz aşkınlığın taklitlerde, kopyalanmış halde dururken anımsanmasıdır. *Düzyazı*'nın belirlenmemiş duruşundan, yani henüz uzamsal bir yerde varolmayan (sonsuz) bir olanaktan uzanışı ve sınırları sayılarla belirlenmiş, dolayısıyla açık olmayan (sonlu) şiirlere geçiş yaparak, onlarda bir biçimde varoluşu da, bu aşkınlık anlamında düşünülmelidir.

Yunanlıların felsefenin kökeni olarak gördükleri şaşırma, hayret, *pathos*, Heidegger'de el altındalık, *Zuhandenheit* kavramıyla duyulabilecek bir olanaktır. Heidegger, gündelik yaşamın varoluşun kendisini yansıtan anlamını elimizin altında akan bir süreklilik olarak gördü. Parmenides'ten beri felsefenin temeli olan, kendi içinde bölünmeden uzayıp giden orijinal süreklilik, sanki elimizin altında akar. Sürekliliği anlamak için onu durdurup baktığımızda ise artık sürekli olamayacak, dolayısıyla kendinde ve kendi için olamayacak olması, ancak bizim için anlamlı olabilecek olması, elimizin altındaki yaşamı belli belirsiz bir prova anlayışıyla ve gülümseyerek duyabileceğimiz anlamına gelir. "Zaman buradadır ve kendisini verir (Es gibt die Zeit); zaman bir şey olarak vardır (sie ist vorhanden); ancak biz onun nasıl ve nerede olduğunu söyleyemeyiz" <sup>13</sup> diyen Heidegger'i nasıl

<sup>10</sup> Heidegger, M. (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann Frankfurt. s. 344.

<sup>11</sup> Bu konuda Patrick Roney'in, *Transcendence and Life: Nietzsche on the "Death of God"* adlı makalesinde, *Übermensch* sözcüğündeki *über* kavramını *transcende*, aşkınlık olarak ele aldığı yorumuna bakılabilir: <http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi/issues/2013/2013-20-7.pdf>. Yine

Heidegger'in, (1982) *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press adlı eserinde, aşkınlık sözcüğünün Latince kökeni olan *transcendere* sözcüğünü öteye geçmek, uzamsal bir sınırla belirlenmemiş geçiş anlamında yorumladığı 299. sayfaya bakılabilir.

<sup>12</sup> Heidegger, M. (1995) *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers, bölüm 38.

<sup>13</sup> Heidegger, M. (1982) *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, s. 264; Heidegger, M. (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann Frankfurt. s. 373.



okumalıyız? Yaşamın dile getirilemeyen, anlaşılamayan akışını üç boyutlu, uzamsal bir nesne, bir şey, *Vorhandene*<sup>14</sup> olarak nasıl hayal edebiliriz?

Bu (*Vorhandene* anlamında) şeyi, Cemal Süreya'nın, iki günün arasındaki anda, zamanın ne önceki, ne de sonraki günü belirlediği geçişinde, *henüz değil* ile *artık değil* arasındaki geçişin uzanışında düşünebiliriz. Bu geçişte, saat 12'de, şarap bize içki oluşun kendisini, henüz hiçbir içki değilmiş gibi, içki oluşun provasıymış gibi tattırır. Yine yirmi şiirin her birinde, şiirin şiirselliği *henüz değil* duygusuyla hayal edilebilir. Yazının başında söz ettiğimiz, koparılan ve sevgiliye uzatılan düğme imgesi de, dikilmek, iliklenmek ve *Bir* olmak için hazırlık yaptığımız bir prova gibidir. Cemal Süreya'nın sevgilisine uzattığı şey, *Bir*-leşmek için ayrılması gereken hafif bir şeydir. İki ayrı şeyin birbirlerine uzanışını, birlikte durabilirliklerini anımsamak için oynanan bir oyundur. Ama onun Kunderavari hafifliğinin<sup>15</sup> en iyi anlatıldığı, varlığın örtük uzanışının en uzun hissedildiği dizeler belki de aşağıdakilerdir. Bu dizelerde yaşamın el altındalığının okumayı sürekli ertelediğimiz, hiç okuyamayacağımız ama sürekli okuyabilecekmiş gibi prova yaptığımız *bir şey olarak* hayal edildiğini görüyoruz. Elimizin altında akan, okunmayan, dile getirilmeyen yaşam, şimdiye dek düşünmediğimiz gibi, şimdi de okuyamayacağımız ama uzun uzun hayal edebileceğimiz bir kitap gibi duyulabilir: *Şimdiye dek düşünmediyseniz / Bakmayın içinde ne var, / Küçük bir kitaptır yaşamak / Elinde tutmaya yarar.*<sup>16</sup>

<sup>14</sup>Heidegger'in zaman için söylediği: *Sie ist vorhanden, o bir şeydir tümcesi*, Platon'un *Bir* kavramının çok'a sızışı gibi düşünülmeli... yaşamın zamansal varlığının kendi içine sızışı, çokluktaki şeylerin, sözgelimi içki kadehlerinin tikel ve uzamsal, yani *Vorhandene* anlamında varoluşlarına *sürekli eşlik* edişi anlamındadır. Eşlik edişi, *Vorhandene* anlamında bir şeyde, Heidegger'in yanı-sıra, ilişikmiş gibi hissetme diye de çevirebileceğimiz *Sein-bei* kavramıyla düşünebiliriz.

<sup>15</sup>Milan Kundera'nın ünlü romanı *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği*, hemen hemen tümüyle bu hafiflik kavramını, Heidegger'in *In-sein*, içinde olmak kavramının anlattığı gibi, içinde varolduğumuz ve hiçbir zaman dışına çıkıp ne olduğunu deneyimleyemeyeceğimiz yaşamın (biçimsel) anlamı olarak ele alır. Yaşamın kendisi bize, Kieerkegard'ın dehşet deneyimi ya da Heidegger'in *angst* deneyimi gibi değil, şakacı ve hafif bir deneyim olarak etki eder. Kundera gibi İtalo Calvino da, 1984'te Harvard Üniversitesinde verdiği *Amerika Dersleri* adlı kitabında basılan seminerlerde, hafifliği bu bağlamda ele alır. *Gelecek Bin Yıl İçin Öneriler* adlı altı seminerden birisinin teması hafifliktir. Calvino'nun Kundera'ya da referans vererek tartıştığı hafiflik kavramı için bakınız: Calvino, I. (1998), *Amerika Dersleri*, İstanbul: Can Yayınları.

<sup>16</sup>Süreya, Cemal. (2007) *Sevda Sözleri*, İstanbul: YKY, s. 206.

### KAYNAKÇA

- Aristoteles, (1997) *Fizik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Yapı Kredi Yayınları.
- Heidegger, M. (1982) *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann Frankfurt.
- Heidegger, M. (1995) *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers.
- Heidegger M. (2006) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tubingen.
- Heidegger, M. (2000) *Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt, London: Yale University Press.
- Heidegger, M. (1995) *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude*, çev. William McNeill ve Nicholas Walker, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1996) *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları.
- Heidegger, M. (1991) *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (1992) *Parmenides*, çev. André Schuwer ve Richard Rojcewicz, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Inwood, M. (1999) *A Heidegger Dictionary*, London: Blackwell Philosopher Dictionaries Series.
- Platon, (2001) *Parmenides*, 3.Baskı, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları.
- Süreya, Cemal. (2007) *Sevda Sözleri*, İstanbul: YKY.
- Turetzky, P. (2006) *Time*, London: Routledge.

# FELSEFİ BİR İNCELEME: AŞKIN SONSUZ GÜCÜ

Sevgi DOĞAN\*

Aşkın "Gerçeklik(i) ve doğruluk(u) için korkma"<sup>1</sup>

## Özet

*Bu çalışma aşkın kapitalizmde mümkün olup olmadığını sorgulamaktan ziyade aşkın kapitalizme rağmen nasıl var olduğunu Hegel'in köle efendi analizindeki diyalektik yöntem aracılığıyla 'karşılıklı tanınma' kavramsallığı içerisinde çözümleyecektir. Bu çözümlemeden önce Marx'ın kavramları çerçevesinde 'aşk' kavramının analizi yapılacaktır. Bu bağlamda Marx'ın "şey" ve "ilişki" gibi önemli kavramlara yaklaşımı, ekonomi politikle bağlantı içerisinde tartışılacak temel kavramlar olacaktır. Bir başka ifade ile 'aşkın' insani bir duygu olarak kapitalizm ile ilişkisi incelenecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Aşk, kapitalizm, köle-efendi diyalektiği, "şey", "ilişki", Hegel, Marx, akıl, duygu, "karşılıklı tanınma".

## (A Philosophical Investigation: Absolute Power of Love)

### Abstract

*This study analyses how love exists in despite of capitalism through the dialectical method in Hegel's master-slave analysis within the concept of "mutual recognition" rather than to question whether love is possible or not. Before this inquiry, the concept of love is going to examine within the framework of Marx's own concepts. In this regard, his basic aspects to the concepts such as "thing" and "relationship" will be fundamental discussing concepts within their link to the political economy. In other words, the relationship of love as a human feeling to the capitalism will be researched.*

**Key Words:** Love, capitalism, master-slave dialectic, "thing", "relationship", Hegel, Marx, reason, feeling, "mutual recognition".

---

\* Dr.

<sup>1</sup> J. C. Friedrich Von Schiller, *Letters Upon The Aesthetic Education Of Man*, 27'inci yani son mektuptan alıntılanmıştır. "Do not fear for reality and truth." (Makaledeki çeviriler genellikle belirtilmediği sürece makalenin yazarına aittir.)

**FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Bahar, sayı: 19, s. 291-310**  
**ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com**

## Giriş

Öncelikle konuya, genel olarak yazının çerçevesini belirleyecek olan kısa bir girişle başlamak istiyorum. Kapitalizm ile aşk ilişkisi belki de bazılarınıza biraz garip gelebilir. Ne alakası var gibi sorular aklımızı kurcalayabilir. Lakin kafadaki bu sorulara hemen şu belirlenimle ve sebeplerle cevap vermek şimdilik yeterli olacaktır. İçinde bulunduğumuz dönemin bütün kavramlarının, ne kadar somut olduğu zannedilirse edilsin, Karl Marx'ın kavramları ve dolayısıyla onun felsefesi içerisinde değerlendirmek, açık kılmak ve böylece üzerindeki *yalancı, sahte* örtüyü kaldırmak gerektiğini özellikle vurgulamak isterim. Aşk kavramı da böylesi bir incelemeye tabi kılınması gereken önemli bir kavramdır. Aşk kavramının incelenmesinin diğer bir sebebi ise, çağımızın bir ihtiyacı olarak aşkın felsefesi, elbette bize unutturulmuş bir duygu olan 'aşk' teriminin üzerine yeniden düşünme, analiz etme ve dolayısıyla 'hatırlama' gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. Bu konudaki yöntem ise Marx ve G. W. Friedrich Hegel felsefesiyle doğrudan ilişkili olacaktır.

Marx, Arnold Ruge ile mektuplaşmalarından<sup>2</sup> birinde çıkardıkları derginin (Alman-Fransız Yıllığı, 1844) amacını ifade ederken eleştirel felsefeyi, ona özgü olan mücadeleyi ve ona özgü olan tutkuları, arzuları ve istekleri açık kılınmasının kendi zamanlarının görevi olduğunu ifade eder. Bunu hem kendileri hem de dünya için yapılması gereken bir iş olarak görür. Biz de Marx'ın genç dönemindeki eleştiri temelli yaklaşımını kendimize yol gösterici olarak kabul edeceğiz; bunu dünya ve kendimiz için yapılması gereken bir iş olarak görüp konuya bu şekilde yaklaşacağız.

Öyleyse şu sorularla başlayabiliriz; kapitalizmin kısılcacında olan sermayenin ayakları altında deforme edilen doğa mı sadece? Yahut sömürüyle adı eşleşen toplum mu? Yoksa her gün yeni bir buluşla sermayedarlara yol açan teknolojinin kendisi mi? Peki ya duygularımız ya 'aşkımız' bizim hiçbir zaman dışında olmadığımız bu kısılcacın içinde değil mi?

Asıl sorulması gereken sorulardan biri de bu sürecin nasıl başladığıdır. Yani aşk nasıl oldu da kapitalizm tarafından yeniden biçimlendi? İşte bu noktada aklı merkeze koyan felsefecilere dikkat çekmek isterim.

Şöyle ki, felsefeden Kant'ın özellikle dışlama çabasında olduğu duygular yani tutkularımız, eğilimlerimiz, arzularımız, endişelerimiz, bir başka deyişle, öznelliğe dayanan bu hissiyatlar, aklın kâbusları, -Kant'ın deyimiyle- iyileştirilemez kanserler olarak zihnin inanılmaz düşmanlarıdır. Bu tutkulardan bu kadar çok kaçmasının nedenini anlamak çok da zor olmasa gerek, en basitinden diyebiliriz ki, bütün bu kaçışların nedeni sadece aklı öznellikten kurtarmak değil fakat aynı zamanda acıdan kaçınmanın da en keskin sebebidir. Belki de bütün insanlık tarihinin "acıdan kaçınmanın" tarihi olduğunu söyleyerek tarihe ait bir tanımı da biz ekleyebiliriz, en

<sup>2</sup> Marx tarafından Ruge Eylül 1843 yılında yazılır. Marx ve Ruge 1844 Şubat ayında Paris'te Alman-Fransız Yıllığını (*Deutsch-Französische Jahrbücher*) basmaya başlarlar. Ancak dergi sadece iki kere basılır.

azından buna dayanaklarımızın tarihteki yaşanmış olaylar ve bilhassa felsefedeki belirlenimler, tanımlar, sistem kurma çabaları gösterge olarak karşımızda duruyor.<sup>3</sup> Yani akıl ve duygular arasında bir uyum kurma çabası sadece bireysel—kişisel—yaşamın kendisinde değil fakat aynı zamanda sosyal ve siyasal yaşamda da bu duyguları dengede tutma çabaları var olmuştur. Bu dengede tutma çabalarının nedeni, ya herhangi birinin (yani akıl ya da duygulardan herhangi birinin) üstünlüğü veya diğerinin yok sayılmaya çalışılmasıyla, iki farklı özelliğe sahip yetinin çatışmasından kaynaklanır.

### 1. Hangi Anlamda Aşk?

Hangi anlamda aşktan bahsettiğimizi şimdiden belirtmekte fayda var. Aşka farklı farklı yaklaşımlar, tanımlar var olmakla beraber “aşkın” bir hissiyat, bir duygu durumu olduğu ve dolayısıyla aklın sınırlarının dışına itilen bir nitelikte betimlendiğini biliyoruz. Bu makalede aşk kavramını bir duygu durumu, bir duygulanış yani bir *ilişkilene* biçimi olarak değerlendireceğiz. Meselemiz aşk olduğunda uğranılacak en doğru nokta Romantikler olsa gerek. Schiller’in alıntısından yaptığımız ufak bir değişiklik esasında dönemimizin aşka dair korkusunu, doğru bir ifade ile onun doğruluğuna, gerçekliğine olan dayanılmaz endişesini yansıtır.

Günümüzde aşka ya da sevgiye getirilen yaklaşımlardan birinde Laura Kipnis *Love in the 21st Century: Against Love* [21.yüzyılda Aşk: Aşka Hayır]<sup>4</sup> adlı makalesinde (daha sonra kitap olarak çıkmıştır), sevginin yahut aşkın “düşünceler ve hayatla ilgili kararlar üzerinde muazzam bir güce”

<sup>3</sup>Bu konuya daha ayrıntılı olarak konumuzla dolaylı—belki de doğrudan—ilişkili olduğundan daha sonra değinilecektir.

<sup>4</sup> <http://www.nytimes.com/2001/10/14/magazine/love-in-the-21st-century-against-love.html>. (Erişim: 23.04.2015)

Ayrıca bkz: Laura Kipnis, *Aşka Hayır*, Kapital Medya Hizmetleri, 2007. Makalesinde farklı dönemlerde aşk yaklaşımlarını ele alan Kipnis’in açıklamalarını kısaca değinerek aşkın tarihsel süreçte nasıl algılandığına göz gezdirmiş oluruz. Kipnis Yunanlıların aşkı düzensiz ve tercihen kısa bir deneyim olarak değerlendirdiklerini dile getirir. Saray aşklarının hükümdarlığını sürdürdüğü dönemde ise aşk, gayrimeşru ve genellikle ölümcül bir şey olarak görülmüştür. “Tutku acı çekmek anlamına geliyordu: mutlu son kültürel imgede hâlâ var değildi.” 12. yüzyılda sevgiliyi görme ve onunla konuşma olasılıkları kesin olarak aşk duygusunu zedeleyecek ve azaltacaktı. Kipnis mutlu sonla biten aşkların 17.yüzyıla kadar romantizm sözlüğüne hâlâ girmediğini yazar. 18.yüzyıldan önce, evlilikler, aileler arasında iş anlaşmaları olarak görülmüyordu. Evleneceklerin meseleyle ilgili çok az söz hakları vardı. Yani böylesi bir dönem, diyor Kipnis, ailenin öncelikli olarak oedipal gerilimlerin bir ortamı olmaktan çok üretimin ekonomik birliği olduğu bir dönemdir. Bazı tarihçiler ise Kipnis’in anlatımına göre romantik aşkı, roman okuma modasıyla 18.yüzyılın sonunda harekete geçen öğrenilmiş bir davranış olarak değerlendiriyorlardı. Ancak tarihçiler bu konuda bir uzlaşım içerisinde değillerdir Kipnis’in açıklamasına göre. Çünkü Kipnis’e göre kimileri sonsuz ve değişmeyen bir öz gibi aşk hikâyeleri anlatırken diğerleri boğucu toplumsal gelenekler üzerindeki gelişim anlatısı olarak görürler. Laura Kipnis’in sorduğu temel soru “Modern aşk gerçekten bizi özgür mü kılar?” sorusudur.

sahip olduğunu ifade eder. Tolstoy benzer bir yorumu *On life* [Yaşama Dair] adlı çalışmasının bir alt başlığında, "Love is the only full activity of the true life"<sup>5</sup> [Aşk, gerçek yaşamın en yüksek tek etkinliğidir], sevginin bir etkinlik olduğunu dile getirir. Tolstoy aşkın yahut sevginin bir tür fedakârlık, özveri olduğunu sözlerine ekler. Tam da bu özveri olduğunda aşk ya da sevgiden bahsedilebileceğini söyler. "Arkadaşlarımız için hayatlarımızı ortaya koymamıza neden olan sevgiden, aşktan başkası değildir."<sup>6</sup> Tolstoy'a göre sevgi yahut aşk denilen duygu öyle bir güçtür ki, insan kendi zamanını ve gücünü diğerine verdiğinde, kendi bedenini sevilen bir nesne için feda ettiğinde ve ona hayatını verdiğinde o zaman bütün bunlar sevgi, aşk olarak kabul edilebilir. Ona göre sadece böylesi bir sevgide aşkın bize vereceği ödülü ve iyiyi bulabiliriz.<sup>7</sup> Hegel ise aşkı, yahut sevgiyi ne sınırlayan ne sınırlanan bir şey olarak görür. Hegel için kısaca aşk yahut sevgi hiç de öyle sınırlı bir şey değildir. Ve onun bir duygu olduğunu da açıkça ifade eder. Ancak "diğer tekil duygular arasında tek bir duygu değildir." Çünkü ona göre "tek bir duygu sadece bir parçadır ve bütün yaşam değildir." Bu noktada Hegel "tek bir duyguda mevcut olan yaşam engelleri yok eder ve kendisini bu çeşitliliğin bütünlüğünde bulmak amacıyla duyguların çeşitliliğinde kendisini dağıtana kadar ilerler"<sup>8</sup> der. Gördüğümüz gibi Hegel aşkı yahut sevgiyi yaşamın bütününe yayan bir yaklaşım içerisinde yer alarak, tek bir duygu durumundan ayırıp baştan beri bir güç olarak görülen aşkı yahut sevgiyi onaylamaktadır. Aslında hem Tolstoy'un hem Hegel'in sevgiyi, aşkı yaşamla ilişkilendirdiğini, yaşamın gücü kıldıklarını çıkarabiliriz rahatlıkla.

Yeniden günümüze gelerek Renata Salecl'in bu konudaki görüşlerine bakarsak, Lacanian Women 2010 konferansında "Love between Market and Religion" [Piyasa ve Din arasında Aşk]<sup>9</sup> başlığıyla verdiği bir konuşmada, "aşkın değerli bir şey" olduğunu dile getirir. Aynı zamanda aşkı bir tür demokratikleşmeyle özdeşleştirir. Yani herkes ona sahip olabilir, herkesin aşık olma şansı vardır. Aşkın dolaylı, doğrudan bir algı, duygu olduğunu söyler. Ancak kapitalist çağda aşkı bir duygu durumu olarak bilmemize rağmen Renata Salecl onu rasyonalize etmeye ve hesap etmeye çalıştığımızı, hesaplamayı kullandığımızı söyler. Bunu aşkı bulmak için kullanılan araçları örnekleyerek açıklar: örneğin interneti, piyasayı kullanırız aşkı bulmak için. Piyasa örneğine "evlilik programlarını" verebiliriz. Her şey önceden akılsallaştırılmış, belli çerçeveler ve ilkeler doğrultusunda bir sistem kurulmuş, ideal eş mantıksal çıkarımlar sonucunda matematiksel hesaplamalarla, hiçbir şansa açık kapı bırakmadan belirlenmiştir.

Psikanalizde aşktan daima arzu (*desire*) ve dürtüyle (*dirve*) ilişkili olarak bahsedildiğini söyleyen Salecl, Lacan'ı bu noktada devreye sokar.

<sup>5</sup> Tolstoy, "On Life", *The complete works of Count Tolstoy*, cilt. XVI, Çev. Leo Wiener, Boston: Dana Estes Company Publishers, ss. 339- 341.

<sup>6</sup> A. g. e., Tolstoy, "On Life", s. 339.

<sup>7</sup> A. g. e., Tolstoy, "On Life", s.339.

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, "Love", *The Hegel Reader*, ed. Stephen Houlgate, Blackwell Publishers, 1998, ss.30-33.

<sup>9</sup> <http://actumaths.com/video-portal/fr/video/lq462u0FJXQ/Lacanian-Women-2010-Professor-Renata-Salecl-Part-4-of-4>

Lacan, ona göre, bir biçimde aşkı arzu ve dürtü arasında olduğunu düşünür. Lacan aşık olduğumuzda genellikle karşımızdakini, sevileni bir bütün olarak algıladığımız görüşündedir. Bu da aslında daha sonrasında da göreceğimiz gibi Hegelyan bir yaklaşımdır. Yani o kişide kendisinden daha fazla ne olduğunu bulmaya çabalarız.<sup>10</sup>

Arthur Rimbaud ise kişisel olarak yayınladığı tek eseri olan *A Season in Hell* çalışmasının “Birinci Hezeyan” bölümünde “aşkın yeniden icat edilmesi gerektiğini”<sup>11</sup> dile getirir. Ben aşkın yeniden icat edilmesi gerekliliğinden çok aşkın varlığına dair vurgunun yeniden yapılmasından yanayım. Var olan ve değişen sistemin içinde aşkın belki yeniden icat edilmesi noktasında Rimbaud’a katılabilirim. Aynı vurguyu Alain Badiou, *Aşka Övgü*<sup>12</sup> çalışmasında kapitalizmin geldiği noktadan bakarak ve aşkın kapitalizm içerisinde ve onun teknolojik desteğiyle oynadığı role vurgu yaparak aşkın yeniden icat edilmesini gerekli görür. Günümüzde tartışılan bütün bu görüşler, kanımca, bir biçimiyle aşkı kapitalizmin pençesinden kurtarma çabalarıdır.

## 2. Yönteme bir bakış

Aşkın sömürüsü sadece ‘sömürüye’ karşı olan çevrelerde değil, hatta bilhassa orada, daha liberal, anarşikler arasında hâkimiyetini derinden hissettirir. Dolayısıyla bu noktada, *Philosophische Untersuchungen [Felsefi Soruşturmalar]*<sup>13</sup> adlı çalışmasında, felsefi sorunlara ya da sorulara bir terapi şeklinde yaklaşmak gerektiğini, ileri süren Wittgenstein’in bu belirlenimini dikkate alacağız, her ne kadar bu araştırmamızı ‘metafizik’ bir kavram olarak değerlendireceği aşk terimi dolayısıyla boş göreceksin olsa da.

1801-2 yılları arasında, döneminin bir mecmuası olan *Kritisches Journal der Philosophie*<sup>14</sup> [*Felsefe Eleştiri Dergisi*’nde] Hegel, döneminin felsefecilerinden birinin çalışmasına dair yazdığı bir makalesinin başında, felsefenin artık gözlerini karanlık bürümüş filozoflar üzerindeki iki bin yıllık örtüyü kaldırma vaktinin geldiğini söylediğinde cümlesini şöyle sonlandırır:

---

<sup>10</sup> Burada çok fazla Lacan’a girilmeyecek ancak aynı konu çerçevesinde başka bir makalenin konusu olarak incelenmeye değerdir. Aksi takdir de konumuzdan sapma riskini taşımaktadır. Çünkü yapılması gereken en doğru şey, doğrudan Lacan’ın metinleri üzerinden ilerlemek olacaktır. Özellikle Hegel diyalektiğinin izlerini görebileceğimiz *An Intervention on the Transference* (1951) çalışmasına bakmak gerekir.

<sup>11</sup> Bkz: <http://www.mag4.net/Rimbaud/poesies/Virgin.html> (Erişim: 23.04.2015)

<sup>12</sup> Alain Badiou, Nicolas Truong, *Aşka Övgü*, Can Yayınları: İstanbul, Çev. Orçun Türkay, 2011

<sup>13</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, 1958, paragraf 255: “The philosopher’s treatment of a question is like the treatment of an illness.”

<sup>14</sup> *Kritisches Journal der Philosophie* 1801-2 kışında Schelling ve Hegel tarafından yayınlanmaya başlayan felsefe dergisi. (*Goethe: The Poet and the Age. Revolution and Renunciation, 1790-1803*, Nicholas Boyle, Oxford University Press, 2000, s.712)

“Sabır sonsuz değildir.”<sup>15</sup> Hegel kuşkusuz, çok anlamlı bir şey için bu ifadelerde bulunur, felsefenin artık hakikati görmesi gerektiğini söyleyerek bu karanlıktan çıkmasını salık vermektedir. Bunu günümüzün aşka dair bakışına uyarladığımızda ise yirmi birinci yüzyılın aşk konusunda sabırlı olmadığını yani emekle paralellik gösteren anlayışın sabırsızlıkla yıkıldığını yahut zarar gördüğünü söylemek gerek. Aşka dair bu karanlık perdenin kaldırılması dolayısıyla felsefeye düşmektedir. Peki, bu nasıl yapılacaktır? Aşkın var olduğu sistemin bir eleştirisi yapılarak. Yani kapitalizm bu kavramı nasıl şekillendiriyor temel soru bu olacaktır.

Genel bir çerçeve içerisinde kapitalizme baktığımızda, kapitalizm bireyi üreten ve tüketen olarak, Marx'ın özellikle *Grundrisse*'de belirttiği gibi, ikiye ayırmaktadır. Ancak bu Hegel'in kavramlarıyla ne “kendisi için” üretim ne de “kendisi için” tüketimdir; bu “bir başkası için” yani sermayedar için üretim ve tüketimdir. Kapitalizm kendi ruhunu aşka, duygulara, insanlığın ta derinlerine kadar nüfus ettirmiştir. Bir süre sonra biz bile onun söylemlerinin savunucusu haline geliriz. Aşkın imkânsızlığına yapılacak kimi itirazlarla bu belirlenim kanıtlanmış olacak gibi görünüyor. Buradaki amaç, onun imkânsızlığına ya da olasılığına dair fal analizleri olmayacaktır elbet. Dolayısıyla makale, Marx'ın yöntemini temel alacak böylece diyalektik bir yol izleyecektir.

Şimdi yukarıdaki belirlenimden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz, kapitalizm duyguları kısıncasına alır, onların yaşanmasına izin vermez. Bunu nasıl yapar sorusuna şöyle cevap vermek mümkün gibi görünüyor: Aşkı yaşayacak alan bırakmadığı gibi aşkı yaşayacak vakitte vermeyerek. Vakit ve mekân aşkın tahribatına yol açan iki kavram ve bu iki kavram kapitalizmin kısıncasında sıkışmış durumda. Kapitalizm bize sadece vakit olarak “tüketeceğimiz” vakit ve mekân olarak alışveriş yerlerini yani tüketim mekânlarını sunar. Kapitalizm kendini, ruhunu o kadar çok içimize işler ki biz bile farkına varmayız onu yaşarken. Bize en büyük liberal söylemini aşlar: *özgür birey!*

Bu çalışma aşkın kapitalizmde mümkün olup olmadığını sorgulamaktan ziyade aşkın kapitalizme rağmen nasıl var olduğunu Hegel'in köle efendi analizindeki diyalektik yöntem aracılığıyla ‘karşılıklı tanınma’ kavramsallığı içerisinde çözümleyecektir. Bu çözümlemeden önce Marx'ın kavramları çerçevesinde ‘aşk’ kavramının analizi yapılacaktır. Marx'ın “şey” ve “ilişki” gibi önemli kavramlara yaklaşımı, ekonomi politikte bağlantı içerisinde tartışılacak temel kavramlar olacaktır. Bir başka ifadeyle ‘aşkın’ insani bir duygu olarak kapitalizmle ilişkisi incelenecektir.

### **Birinci Adım: akıl ve duygular**

Öncelikle doğrudan konuya temas etmeden, sistem kurma çabalarına ve bu çabaların acıdan kaçınmanın bir sonucu olduğuna dair belirlenime dolaylı olarak konuyla ilişkisi bağlamında kısaca değinmekte fayda var.

<sup>15</sup>Walter Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, Doubleday Anchor Book, Garden City, New York, 1966, s. 63.



Sistem kurma çabaları elbette doğrudan akılsallaştırma ya da rasyonelleştirmenin kendisiyle alakalı. Yani bu rasyonelleştirme de modernizmin Descartes ile başlayan sürecine denk gelir. Her şeyi, aklın sınırları içerisinde, duyguları işin içine karıştırmadan 'mantıksallık' dediğimiz kavramın çerçevesine sokmak, işte sistemleştirme, sistem kurma dediğimiz şey buna denk gelmektedir. Esasında yer ve gök, (bu bağlamda maddi olan ve ruhsal olan) arasındaki ayrım yani göklerin mutlaklığı (mitolojilerden, Tanrıların ölümsüzlüğü örneğinde mesela) ve yerlerin ölümlülüğü, yerini aklın sınırsızlığı ve duyguların geçiciliği durumuna bırakır. Aklın sınırsızlığı Tanrıların sınırsızlığına özdeş hale gelir.

Burada verilebilecek en somut örnek tek tanrılı din olan Hıristiyanlıktır. Hegel, olgunluk döneminin ilk çalışmasında<sup>16</sup> yani *Phänomenologie des Geistes*'in (*Tinin Fenomenolojisi*'nin) (1807)<sup>17</sup> sonlarında modern zamanların dini bir inancı olan Hıristiyanlığın, (Mutsuz Bilinç anlayışı bağlamında) dayandığı temel duygunun şöyle ifade edildiğini yazar; "Tanrı öldü."<sup>18</sup> 19.yüzyılın sonunda başlayan yıkım 20. yüzyılda daha sert biçimiyle devam etmiş ve bu kaçınılmaz olarak insani duyguların tahribatıyla sonuçlanmıştır.

Bu din, yani Hıristiyanlık, yer ve gök imgeleminin birbiriyle olan ilişkisini daha net gösterecektir. Böylece bu mutlaklaştırmanın sistem kurma ve felsefeyle ilişkisi, bizim açımızdan daha açık hale gelecektir. Söylemeye çalıştığım şey tanrılar tek bir tanrıya indirgindikten sonra sıra tanrının çok uzaklarda olmadığına gelir. Bu noktada Marx babasına yazdığı mektupta<sup>19</sup> sözü edilen konuyu Kant ve Fichte'nin idealizmine değinerek az

<sup>16</sup> Her ne kadar filozofları dönemlere ayırmanın kimi zaman sorunlu olduğunu ya da sorunlara neden olabileceğini düşünsem de, yöntemsel ve tarihsel bir yaklaşım olarak bunu yapmakta bir sakınca görmüyorum.

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, "Phenomenology of Spirit", *The Hegel Reader*'dan, Yayına hazırlayan: Stephen Houlgate, Blackwell Publishers, 1998.

<sup>18</sup> "Dieses weiß, welche Bewandtnis es mit dem wirklichen Gelten der abstrakten Person und ebenso mit dem Gelten derselben in dem reinen Gedanken hat. Es weiß ein solches Gelten vielmehr als den vollkommenen Verlust; es selbst ist dieser seiner bewußte Verlust und die Entäußerung seines Wissens von sich. – Wir sehen, daß dies unglückliche Bewußtsein die Gegenseite und Vervollständigung des in sich vollkommen glücklichen, des komischen Bewußtseins ausmacht. In das letztere geht alles göttliche Wesen zurück, oder es ist die vollkommene *Entäußerung der Substanz*. Jenes hingegen ist umgekehrt das tragische Schicksal der an und für sich sein sollenden *Gewißheit seiner selbst*. Es ist das Bewußtsein des Verlustes aller *Wesenheit in dieser Gewißheit* seiner und des Verlustes eben dieses Wissens von sich – der Substanz wie des Selbsts; es ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, *daß Gott gestorben ist.*"  
İnternet:[http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Ph%C3%A4nomenologie+des+Geistes/C.+\(CC\)+Die+Religion/VII.+Die+Religion/C.+Die+offenbare+Religion](http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Ph%C3%A4nomenologie+des+Geistes/C.+(CC)+Die+Religion/VII.+Die+Religion/C.+Die+offenbare+Religion)

(ayrıca bakınız: *Hegel's Phenomenology of Spirit*, J. N. Findlay'ın önsözüyle çev. A. V. Miller, Oxford University Press, 1977, §752. s.454-55)

<sup>19</sup> Marx 10 Kasım 1837 yılında Berlin Üniversitesi'nde öğrenci olduktan hemen sonra babasına bu mektubu yazar. Bu mektupta, Marx'ın hayatında bahsi geçen dönemde, kendisiyle aynı şehirden eşi olacak Jenny von Westphalen ve Hegel'i iki önemli figür

çok dile getirmiştir. Marx şunları ifade eder; “Kant’ın ve Fichte’nin idealizmiyle bu vesileyle karşılaştırdığım ve beslendiğim idealizmden, gerçeğin<sup>20</sup> ta kendisinde fikri (ideayı) arama noktasına kadar ulaştım. Eğer daha önceden tanrılar dünyanın ötesinde oturuyorlardıysa şimdi bu tanrılar dünyanın merkezi haline geldiler.”<sup>21</sup>

Yani İsa sayesinde tanrı gökten yere indirilir. İnsan merkezli bir anlayış daha somut ve belirgin hale gelmiş olur. Tanrı insanın ötesinde, insanın bulunduğu yerden ötede değildir. Tanrının mutlaklığı ve sınırsızlığı, insanın ölümsüzlük ve sınırsızlık umuduyla bütünleştirilir. İnsan ve tanrı arasındaki fark gizliden gizliye yok edilmiştir. Bu Hegel’in belirlenimiyle tanrının ölüm haberidir bir nevi. Ama başka bir biçimiyle de doğum sancıları! Ancak bu sadece bir yanılsamadan başka bir şey değildir. İnsanları kontrol altına almanın bir başka biçimidir.

Tanrıyı yeryüzüne indirmek o kadar da basit olmamıştır. Basit olmadığı kadar o kadar da sorunsuz kalmamıştır. Tanrı yeryüzüne indi insan figürüne büründü, gücünü insandan aldı ama insana da şunu hatırlattı “senden hâlâ daha öteyim.” Bu noktada şu soru kaçınılmaz olarak sorulacaktır: İnsanda tanrı figürü nasıl şekillendi? Akla sınırsızlık kavramı verilerek. Duygulara geçicilik ve hakikatten uzak olma belirlenimi yüklenerek.

Böylece felsefe tanrıyı bu akıl içerisinde kanıtlama çabalarına girişti ve insana kendisiyle yani akli aracılığıyla her şeyi keşfetme şansı verdi. İnsanın içindeydi her şey, bu aslında sadece basit bir inanç sorunu değildi elbet. Genel olarak baktığımızda, bu bütün bir düzene, yani insanlar arasındaki ilişkiden toplumla olan ilişkiye hatta siyasetle olan ilişkiye kadar yansır. Yani daha açık kılırsak; tıpkı tanrıların herkesin tanrıları olması yani topluluğun tanrıları olmasından, sadece bireyin kendi başına dolayimsız ilişki kurabileceği bir tanrıya indirgenmesi gibi, insan içsel bir varlığa indirgenmiş, bir başka ifadeyle daha toplumsal olan bir ilişkiden koparılmıştır. Aynı şekilde birey de diğer insanlardan koparılmış ve yalnız bir varlığa indirgenmiştir. İlişkilerinden koparılmış, dolayimsız hale getirilmiştir. İlişki dediğimiz şey aynı zamanda duyguyu doğurur. Bir şeyle ilişki halindeyseniz onunla duygusal bir bağınız var demektir. İster bu ilişki nefret duygusuyla kurulsun isterse hayvani duygunuzla yani ihtiyacınızı gidermek üzerinden isterse aşk ve büyük bir sevgiyle kurulsun, en nihayetinde duyguyla ilişkilidir. Yani ilişkiyi tanımladığımızda iki ögeyi hesaba katarız: 1) en az iki birey yahut birey ve karşısında herhangi bir şey

---

olarak görürüz. Mektubunda felsefeye ve özellikle Hegel felsefesine olan ilgisinden bahsetmektedir. Bu iki figürden birinin aşkı daha sonra bütün yaşamını beraber geçireceği eşi olur ve ikincisinin yani Hegel’in büyüğü ise onu Marksizm’e yani “tarihsel maddeci bir felsefeye” götürür.

<sup>20</sup> Burada “reality”ye karşılık gelen gerçeklik kavramının Marx tarafından maddi dünya yani dış dünya, algılanabilir dünya olarak görüldüğünü düşünüyorum.

<sup>21</sup> Karl Marx, “Discovering Hegel (Marx to his father),” in *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, W.W. Norton & Company, New York, Londra, 1978, s.7 (çev. yazara ait). Burada Marx’ın ideayı gerçekliğin kendisinde aramaya ulaştım dediği Hegel felsefesinden başkası değil diye düşünüyorum.

(devlet, toplum, kurum vesaire); 2) duygu. Bunlar ilişkinin yitirilen iki önemli ögesidir. İlişkiyi insani yapan şey, sadece akıl olarak algılanmaya başlanmıştır oysa insan akıl varlığı olmasının ötesinde acı çeken de bir varlıktır. Acı çeken varlık olması nesnesiyle olan ilişkisinden kaynaklanır. Marx kendisi bir başkası için nesne olmayan ve kendisi bir nesneye sahip olmayan bir ilişkinin ya da bu temelde kurulu olmayan bir ilişkinin var olmadığını yahut nesnesiz böylesi bir varlığın yalnız bir varlık olacağını *El Yazmaları*'nda dile getirir.<sup>22</sup>

Tam bu noktada asıl sorun ortaya çıkar; akla bu kadar mutlaklık yüklemek bütün yargılama yetkisini ona devir etmek insani olanın yani duyguların yitirilmesine ya da bir kenara atılmasına yol açar. Bu da kapitalizm tarafından çok iyi kullanılır. Burada şunu fark etmek ve dile getirmek çok önemlidir; Marx hiçbir zaman insanı, bir akıl varlığına ya da Feuerbachçı anlamda ya da ondan öncesinde Hegelci anlamda öz-bilinç varlığına indirgememiştir. Elbette Marx insanın hayvandan öz-bilinç yahut bilinç varlığı olarak ayrıldığını inkâr etmediği gibi bunu dile de getirir. Fakat Marx için esas olan şey insanın bir *etkinlik varlığı* olması ve bu etkinliğini de sosyal ortamda gerçekleştirebilmesidir. İşte öz-bilincin ya da bilincin ortaya çıktığı yer bu etkinliğin farkında olmasında yatar. Demeye çalıştığımız şey Marx çok açık olarak şunun farkındaydı, aklın merkezde olduğu aydınlanma döneminin getirdiği sorunları çok iyi kavramıştı.

Marx bu sorunun teori ve pratik arasında derin bir uçuruma neden olduğunun bilincinde olarak özellikle insanın bir etkinlik varlığı ve dolayısıyla bir *ilişkiler varlığı* olduğunu birçok yerde dile getirmiştir.

Demek ki insanları sadece akıl varlığına indirgemek duyguların yitirilmesine, insanın duyumsayan, duyularıyla var olan bir varlık olduğunun tanımdan silinmesi anlamına gelmektedir. Marx'ın dediği gibi duyularla donatılmış olmak gerçek olmak demekken akıl varlığı yapılan insan sadece hayal eden ve imgeleyen yani düşünce varlığına indirgenmiştir. Aşkta insani bir duygu olarak ve yukarıda yapılan tanımlar gereğince yalancı ve sahte bir duygu durumu, bir duyum durumu olarak aklın uşağı biçiminde var olur.

### **İkinci Adım: Marx'ın belirlenimleri; "ilişki" ve "şey" ayrımı**

"Eğer sen karşılıklı sevgi uyandırmadan seversen, yani senin sevgin sevgi olarak karşılıklı aşk, uyandırmazsa, eğer seven insan olarak senin yaşamsal belirtin ile sen kendin *sevilen* insan

---

<sup>22</sup>"Ben bir nesneye sahip olur olmaz, o nesne de bana nesne olarak sahip olur. Ama *nesnel olmayan* bir varlık, gerçek olmayan, duyular olmayan, sadece düşünülmüş, yani sadece imgelenmiş bir varlıktır, bir soyutlama varlığıdır. *Duyularla donatılmış* olmak demek, gerçek olmak, duyuların nesnesi, *duyulur* nesne olmak, demek ki kendi dışında duyulur nesnelere, duyuların nesnelere sahip olmak demektir. Duyulara sahip olmak, *acı çekmek* anlamına gelir." Karl Marx, *1844 Ekonomi ve Felsefi El Yazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, s. 225-226.

durumuna dönüştürmüyorsan, senin aşkın erksizdir ve bu da bir mutsuzluktur.”<sup>23</sup>

Bu bağlamda şimdi ‘aşk’ kavramı bir duygu durumu olarak ‘ilişki’ kavramı içerisinde Marx’ın ilişkiden anladığı çerçeve bağlamında ortaya konulacaktır. Aşka ‘şey’ ve ‘ilişki’ olarak getirilen yaklaşımın anlamı ve ayrımı nedir?

Marx *Grundrisse’de, Kapital’de* ve daha erken dönem yazılarında 1844 *El Yazmaları’nda* mesela, ve başka yerlerde sermaye, para, üretim, dağıtım, tüketim gibi ekonomi politiğin kavramlarından bahsederken, onlara basit bir “şey” olarak bakılmaması gerektiğine özellikle vurgu yapar. Bunlar “şey” değilse nedirler? Marx tam da bu noktada klasik ekonomistlerden ayrılır. Çünkü klasik ekonomistler bunlara sadece kavram olarak, şey olarak yaklaşmışlardır. Oysa Marx’a göre bu anlayış sadece boş ve soyut kalır. Mesela Marx için sermaye her zaman var olmuş bir şey değildir. Bu belirlenimiyle Smith, Ricardo ve John Stuart Mill’den ayrılır. Bu anlamda Marx sermayenin içinde doğduğu ilişkiler bağlamında var olduğunu ifade eder. Ancak sermayenin üretimin bir aracı olduğuna dair klasik ekonomistlerin bakış açısını, bu anlamda sermayenin var oluşunu kabul eder. Sermayeyi her zaman varmış gibi sunmak Marx için şu anlama geliyordu: sadece maddeye yoğunlaşmak ve özsel olan biçimsel belirlenimden uzaklaşmak.<sup>24</sup> Yani sermayenin bir kez belirli biçimlerinden soyutlama yapıldı mı ve sadece içeriğe vurgu yapıldı mı doğal olarak hiçbir şekilde sermayeyi insani olan her üretimin zorunlu bir koşulu olduğunu göstermek kolay olmayacaktır. Dolayısıyla Marx burjuva ekonomistler gibi sermayeye üretimin sonsuz ve doğal bir formu olarak yaklaşmaz. Bir başka örnek ise, parayı ilişkileri içinde göremeyen Proudhon’u eleştirdiği *Felsefenin Sefaleti* adlı eserinde gösterecektir. Bu anlamda Marx “para, bir şey değildir; toplumsal bir ilişkidir”<sup>25</sup> der.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> A. g. e., 1844 *El Yazmaları*, s. 210.

<sup>24</sup> Marcello Musto, “Commento storico critico”, *Introduzione alla critica dell’economia politica*, Karl Marx, Quodlibet, 2010.

<sup>25</sup> Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, Çev: Ahmet Kardam, Sol yayınları: Ankara, 1999, s.79. Proudhon’un bu ilişkiyi görememesini ve dolayısıyla paranın ekonomik ilişkileri içerisinde tarihsel bir bağlamda anlam kazandığını gözden kaçırdığı için eleştirir. Marx şu ifadelerde bulunur; “tersine, bu ilişkinin bir halka olduğunu ve bu biçimiyle tüm bir başka ekonomik ilişkiler zincirine yakından bağlı olduğunu; bu ilişkinin, bireysel değişimin tekabül ettiğinden ne fazla ne eksik, belirli bir üretim biçimine tekabül ettiğini fark edecekti. Fakat o [Proudhon] ne yapıyor? O, parayı bir bütün olarak gerçek üretim biçiminden koparmakla işe başlıyor ve ondan sonra onu, hayal ürünü bir dizinin yeniden kurulması gereken bir dizinin ilk ögesi yapıyor.”

<sup>26</sup> Marx, paraya ve sermayeye dair benzer eleştirileri mülkiyet için de yapar. Bu anlamda mülkiyetin her tarihsel çağda farklı toplumsal koşullar içinde farklı biçimler aldığını ifade eder. Yani birbirinden farklı değişik toplumsal ilişkiler içinde farklı mülkiyet biçimleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla burjuva mülkiyetini tanımladığınız vakit der Marx burjuva toplumsal ilişkilerini de tanımlamış olursunuz. Marx’ın bu belirlenimini aşk kavramına uyguladığımızda aşkın burjuva üretim biçiminde ya da

İşte Marx'ı burada bu klasik ekonomistlerden ayıracak olan ikinci özellik ortaya çıkmış olur: tarihsel yaklaşım. Tarihsellik ve sonsuzluk ve doğal bakış açıları arasındaki fark Marx'ı klasik burjuva ekonomistlerinden ayırır. Dolayısıyla sermaye Marx için doğal bir şey olmaktan ziyade bir "ilişkidir." Marx onu bir ilişki şeklinde betimler. İlişki olduğu için zaman ve mekân belirlenimi vardır (yahut zorunludur), değişim vardır, tarih vardır (yahut zorunludur). Bu da ilişkiyi tarihe bağlar. Marx *Felsefenin Sefaleti*'nde Proudhon ile Hegel arasında kurduğu bağlantıyı açıklarken iktisatçıların en büyük hatasından bahseder. Bu noktada Marx iktisatçıların "burjuva üretim ilişkilerini, işbölümünü, krediyi, parayı vb. sabit, değişmez, ölümsüz kategoriler olarak" gördüklerini dile getirir. Bu yüzden de "iktisatçılar üretimin yukarıda sözü edilen ilişkiler içinde nasıl yapıldığını açıklarlar, ama bizzat bu ilişkilerin nasıl üretildiklerini, yani onları doğuran tarihsel hareketi açıklamazlar."<sup>27</sup> İşte bu noktada Marx şuna dikkat çeker. Eğer üretim ilişkisinin tarihsel hareketini ve dolayısıyla bunun teorik ifadesinden başka bir şey olmayan kategorileri bıraktığımız an; bu kategorileri fikirlerden ibaret ve dolayısıyla gerçek ilişkilerden bağımsız tasavvur ettiğimizde; sadece düşüncelerden ibaret olarak gördüğümüz vakit, bu düşüncelerin yahut fikirlerin kaynağını saf aklın hareketine bağlamak zorunda kalırız. Tarihselliğe bu kadar önem vermesinin sebebi elbette hiçbir şeyin kendiliğinden, sabit ve değişmez biçimde var olmadığını; bundan dolayı belli nedenler bağlamında ortaya çıktığını göstermektir.

Her ne kadar Proudhon "insanların kumaş, keten ve ipekli maddeleri belirli üretim ilişkileri içinde yaptıklarını çok iyi" kavraya da, bu üretim ilişkilerinin insanlar tarafından keten ve kumaşın üretilmesi gibi üretildiğini kavrayamadığını dile getirir Marx. Yani Marx'ın demeye çalıştığı şey "toplumsal ilişkiler, üretici güçlere sıkı sıkıya bağlıdır."<sup>28</sup> Bu da insanların belli koşullar bağlamında toplumsal ilişkiler ürettiklerini ve dolayısıyla tarihi biçimlendirdiklerini gösterir. Bu toplumsal ilişkileri kendi maddi üretkenliklerine göre üreten insan, bu toplumsal koşullara ve ilişkilere bağlı olarak da "ilkeler, düşünceler ve kategoriler üretirler."<sup>29</sup> Tarihe baktığımızda her toplumsal ilişki içinde bu ilkelerin, düşüncelerin ve kategorilerin değiştiğini görürüz. Yani Marx'ın deyişiyle ölümlüdürler ve dolayısıyla "tarihsel ve geçici ürünlerdir."<sup>30</sup>

Peki, ama bütün bu söylenenlerin "aşkla" ilgisi nedir? Aslına bakılırsa Marx'ın kendisi doğrudan bu ilişkiyi mesela *1844 Ekonomi ve Felsefi Elyazmaları*'nda açıkça ifade eder. Marx her ne kadar doğrudan Hegel kadar

---

burjuva toplumsal ilişkiler içinde tanımlanması yoluyla onun böylesi derin ilişkilere, yani çok fazla insani olan bu ilişkiye nasıl yansıdığını da görmüş olacağız.

Marx genel olarak ekonominin kategorileri hakkında ve özel olarak mülkiyet hakkında şu önemli belirlenimde bulunur: "Mülkiyeti, sanki bağımsız bir ilişki, ayrı bir kategori, soyut ve ölümsüz bir düşünceymiş gibi tanımlamak, metafiziğin ya da hukukun kuruntusundan başka bir şey olmaz." (*Felsefenin Sefaleti*, s.152)

<sup>27</sup> Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, Çev: Ahmet Kardam, Sol Yayınları: Ankara, 1999, s. 105.

<sup>28</sup> A. g. e, *Felsefenin Sefaleti*, s. 109.

<sup>29</sup> A. g. e, *Felsefenin Sefaleti*, s.109.

<sup>30</sup> A. g. e, *Felsefenin Sefaleti*, s.109.

net olarak kavramlar üzerinde belirlenimlerde bulunmuyor olsa da, ilişkileri içerisinde bu kavramlara değinir. Bu noktayı Marx'ı Hegel'den ayıran bir özellik olarak ortaya koymak mümkün.

Yani artık kavramlar üzerine sıradan şeylermiş gibi öyle havadan konuşmamak gerekir. Özellikle bu görev süreç göz önünde bulundurulursa kendisine bir şekilde Marksist yakıştırmasını uygun bulanlara düşmektedir: Unutulan kavramları Marksist bağlamda gözden geçirmek. Böylece kapitalizmin ne kadar ve nereye kadar ve nerelere nüfus ettiği daha net görülecektir. Yani lafı çok uzatmadan şöyle denebilir, nasıl ki Marx sermayeyi bir "şey" olarak görmenin ne kadar yanıltıcı olduğunu ve kapitalizmin yıkıcı etkisini görmemizi engellediğini söylüyorsa aynı şey diğer birçok durum için de geçerli, "aşk" durumu gibi mesela. Aşka şey olarak bakmak, onun gerçek doğasını görmeyi engeller; onun yerine aşka ilişkiler bütünü olarak bakılabilir. Aşka bir şeymiş gibi yaklaşıyor. Ona bir ilişkiler bütünü olarak bakmak daha doğru.

Şey olarak bakmak neyi getirir? Ya da neyi doğurur? Herhangi bir kavrama, bir anlayışa, bir nesneye, ya da özneye şey olarak bakmak, onu bir tüketim gereğine, aracına indirgemek anlamına gelir. Sadece bir ihtiyaç biçimi olarak kavramaya neden olur. Ancak şuna özellikle dikkat çekmek isteriz bu sadece aşk hali için geçerli olan bir durum değil; burada aşk sadece bir örnek olarak alınmalı belki de -ama önemini unutmadan- aynı şekilde arkadaşlık ve dostluk ilişkilerinde de bu böyle. Yani aşk nasıl yaşanırsa dostluk ilişkileri de öyle şekillenir. Ama bunun bilince dayalı bir süreç olmadığını hepimiz de biliyoruz. Zaten kapitalizmin başarısı kanımca burada yatıyor. Yani kapitalizm şunu söyler: sen bir birey olarak (yukarıda az çok bahsettik modern kapitalist zamanın birey tanımından) bilinç varlığısın, sen akıl varlığısın ve sen her şeyin bilincindesin. Ancak esasta birey, sadece teorize eden sadece hayal eden, bir varlık olarak kalır. *Eylemsiz* varlığa indirgenir. O artık hayal varlığıdır, arzu ettiklerine gerçekte ulaşamayacağı öğretilir ve ideal olanı gerçekleştirmek yerine yalnızca hayal etmekle kalır. Aşka onun için ideal olarak kalmış, hiçbir zaman gerçekleşme olasılığı olmayan bir gerçeklik olarak tanımlıdır. Kısacası aşka ya da bir dostluk ilişkisine bizi dönüştüren, var eden bir süreç, bir ilişkiler bütünü olarak bakılmaz. Burada kilit kelimeler, aşkın ve dostluğun, tek başlarına değil ama ilişkilerinin, yani aşk ve dostluk ilişkilerinin dönüştürücü ve tamamlayıcı özelliği yitirilir. Dolayısıyla sadece kavram olarak ortada 'dostluk', 'aşk' denilen şeyler kalır. Havada uçuşan kavramlar; içeriksiz, ne olduğu belirsiz "*şeyler*." Kapitalizmin eseri bütün bunlar. Herhalde kapitalizm ete kemiğe bürünmüş olsaydı yani bir özne olarak var olsaydı kendisiyle gurur duyardı. Duymaması için bir sebep yok sanırım!

Bu ilişki analizinden Marx'ın kadın ve erkek arasındaki ilişkiye dair neler söylediğine bakabiliriz.<sup>31</sup> Marx'a göre kadın ve erkek arasındaki ilişki en doğal olan ilişki biçimidir. Marx'ın bu belirlenimi farklı şekillerde

<sup>31</sup> Ancak bu meseleye geçmeden önce özellikle belirtmek gerekir ki "aşk" sadece kadın-erkek arasındaki bir durum olarak değil ancak geniş kapsamıyla ele alınmıştır. Yani her türlü aşk durumu sadece kadın ve erkek arasındaki durum değil. Burada verilecek açıklamaya konunun daha iyi anlaşılması açısından değinilecektir.

yorumlanmaya açık olmakla birlikte bunu biyolojik olarak türün devamlılığıyla olan ilişkisi üzerinden okumak bana daha doğru gelmektedir. Bu bir yandan da onun tür varlığı, yani insan olmasının getirdiği bir özelliktir. Doğal olmasının yanında zorunlu da bir ilişkidir, türsel özelliğinden dolayı. Bu ilişki doğal, zorunlu ve bunlara ek olarak dolayimsız yani doğrudan kurulan bir ilişki türüdür. En doğal ilişki biçimi olduğu için de insana dair olanın gerçekliği bu ilişki biçiminde ortaya çıkar.

İnsanın doğayla olan doğal ilişkisi insanın insanla olan doğrudan ilişkisi demektir. Benzer şekilde, insanın insanla olan ilişkisi insanın doğrudan doğayla olan ilişkisidir. Biraz daha açık kılmaya çalışırsak, bu doğal türsel ilişki içinde insanın doğayla ve diğer insanla olan ilişkisi dolayimsız doğal bir ilişkidir. Böylece bu doğal türsel ilişki içinde insanın insanla ilişkisi doğrudan doğayla ilişkisidir yani 'kendine özgü doğal belirlenimdir' çünkü ilişki doğal bir ilişkidir. Bu ilişki doğal olanın serimlenmesidir. Marx insana ait olan özü ve doğayı özdeşleştirir. Öyleyse kadın ve erkek ilişkisi içerisinde insanın kendine ait insani özü ne kadar doğa durumuna ve doğayı da ne kadar gerçek insani özü durumuna getirdiği görülür.

İnsanın ne ölçüde ya da ne kadar kendini tür varlığı, bir insan olarak kavradığı bu ilişkiden yola çıkarak kavranabilir. Yani insanın kültür düzeyi bu ilişkiyi kavrama biçimi üzerinden anlaşılır. Erkek kadın ilişkisi en doğal ilişkidir. Bu ilişki içerisinde insanın gereksinmesinin ne kadar insana ait bir gereksinme olduğu görülür. İnsanın doğal davranışının ne derecede insana ait duruma geldiği, insana ait olan özünün onun için ne derece de doğa durumuna geldiği görülmüş olur. İnsanın bireysel varlığı içinde ne ölçüde toplumsal olduğu bu ilişki içerisinde ortaya çıkar.<sup>32</sup> Marx'ın bu söylediklerini *çok* ciddiye almak gerekir.

Marx'ın bütün bunları kadın erkek ilişkisi içerisinde ortaya koymasının nedeni, kapitalizm tarafından deforme edilmiş olan en doğal ilişki üzerinden gerçek türsel ilişkinin kaybının -yani gerçek insani özü,

<sup>32</sup> "İnsandan insana dolayimsız, doğal, zorunlu ilişki *kadın erkek ilişkisidir*. Bu *doğal*, cinsil ilişki içinde insanın doğayla ilişkisi dolayimsız olarak insanla ilişkisidir, tıpkı insanla ilişkisinin dolayimsız olarak doğayla ilişkisi, kendine özgü *doğal* belirlenimi olması gibi. İnsan için insanal özün ne ölçüde doğa durumuna, ya da doğanın ne ölçüde insanın insanal özü durumuna gelmiş bulunduğu, *duyulur*, somut bir *olguya* indirgenmiş bir biçimde, demek ki bu ilişki içinde *görünür*. Bu ilişkiden yola çıkarak, demek ki, insanın tüm kültür düzeyi yargılanabilir. *İnsanın* kendisi için ne ölçüde *cinsil varlık*, *insan* durumuna gelmiş ve kendini böylece kavramış bulunduğu, bu ilişkinin özlüğünden çıkar; erkek kadın ilişkisi, insandan insana *en doğal* ilişkidir. Öyleyse insanın *doğal* davranışının ne ölçüde *insanal* duruma gelmiş ya da insanal özün onun için ne ölçüde *doğal* öz durumuna gelmiş, *insanal özünün* onun için ne ölçüde *doğa* durumu gelmiş bulunduğu bu ilişkide görünür. İnsan *gereksinmesinin* ne ölçüde insanal bir gereksinme durumuna, öyleyse insan olarak öteki insanın onun için ne derecede bir gereksinme durumuna gelmiş bulunduğu, insanın, en bireysel varlığı içinde, aynı zamanda ne ölçüde toplumsal bir varlık olduğu da bu ilişki içinde görülür."

(Karl Marx, 1844 *El Yazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları: Ankara, 1993, s.170-171)

insana ait gerçek öz ilişkinin yitirilmesinin- daha net görüleceğine dair ileri görüşlülüğüdür.

Meseleye şimdi başka bir açıdan bakalım araç-amaç ilişkisi bağlamında. Bu ilişkinin kurulması kaçınılmazdır. Çünkü karşımızdakini, hatta kendimizi araç konumuna indiriyoruz. Bu zaten kapitalizmin bize öğrettiği şeydir. Bağlanma ama bağ kur! Bunlar basit tanımlar, basit söylemler olarak gelebilir. Ancak altında yatan pek çok belirlenim söz konusudur. Bu bağlamda kapitalizm kalıcı olanı sevmez. Yani kendisinin kalıcılığından başka kalıcılıklara izin vermez. Tüketime dayalı olmadıkça hiçbir kalıcılık onun için faydalı değildir. Belki de kapitalizmin neyi sevdiğini ve neyi sevmediğini vurgulamak, bulmak, her alanda araştırmak ve gözler önüne sermek gerekmektedir. İdealist İtalyan felsefecilerden Croce, Hegel'in özel olarak tarih anlayışını ve genel olarak Hegel felsefesini ele aldığı kitabına '*Hegel felsefesinde hâlâ yaşayan ve ölü olan*'<sup>33</sup> başlığını koyduğunda hâlâ Hegel'den geriye neyin kaldığını sorgular. Bu başlıkla benzerlik içerisinde 'kapitalizmde yaşayan ve ölü şeyler' araştırılmaya başlandığı takdirde kapitalizmin nasıl işlediği belki de daha iyi anlaşılacaktır. Böylece kapitalizmin neye göre ne kadar değiştiği görülmüş olur. Tabii ki Marx'ın on birinci tezini dikkate alarak *artık dünyayı yorumlamayı bırakmalı ve değiştirmeliyiz*, biz de artık kapitalizmi analiz etmeye son vermeli ve şu sonuca ulaşmalıyız: 'işte kapitalizm şu şekilde yok olacak!'

Bu bölüm, Marx'ın şu belirlenimleriyle bitirilip, Hegel'in karşılıklı tanınma ve kendini bir diğeri bulma belirlenimine geçilecektir.

"Eğer sen *insanı insan olarak* ve onun dünya ile ilişkisini de insanal bir ilişki olarak görürsen, sevgiyi ancak sevgi ile, güveni ancak güven ile vb. ile değiştirebilirsin. Eğer sanattan zevk almak istersen, sanat kültürüne sahip bir insan olman gerekir; eğer öbür insanlar üzerinde etkili olmak istersen, öbür insanlar üzerinde gerçekten yönlendirici ve uyarıcı bir etkisi bulunan bir insan olman gerekir. İnsan ile—ve doğa ile—ilişkilerinin her biri, *senin gerçek bireysel yaşamının*, istencinin nesnesine uygun düşün *belirli bir belirtisi* olmalıdır. Eğer sen karşılıklı sevgi uyandırmadan seversen, yani senin sevgin sevgi olarak karşılıklı aşkı uyandırmazsa, eğer seven insan olarak senin *yaşamsal belirtin* ile sen kendini *sevilen insan* durumuna dönüştürmüyorsan, senin aşkın erksizdir ve bu da bir mutsuzluktur."<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Benedetto Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, (What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel) Bari, 1970.

<sup>34</sup> Karl Marx, *1844 Ekonomi ve Felsefe El Yazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları: Ankara, 1993, s. 210.

"Assume man to be man and his relationship to the world to be a human one: then you can exchange love only for love, trust for trust, etc. If you want to enjoy art, you must be an artistically cultivated person; if you want to exercise influence over other people, you must be a person with a stimulating and encouraging effect on other people. Every one of your relations to man and to nature must be a specific expression, corresponding to the object of your will, of your real individual life. If you love without evoking love in return – that is, if your loving as loving does not



Öyle görünüyor ki, karşılıklı sevgi uyandırmadan kendimizi sevdirecek ama gerçekten sevmeyerek bir aşk ilişkisine giriliyor. Marx'ın dediği gibi bu aşk değil mutsuzluk getirir. Bu da tamamen Marx'ın paragrafın başında belirttiği "*insanı insan olarak görmek*" ile ilişkilidir. Sevileni belki de önce insan olarak görmek gerekir ki bu ilişki insani bir ilişkiye dönüşsün. Aksi takdirde ilişki sadece bir gereksinim ilişkisi olacaktır. Şimdi bu noktadan bu ilişkinin nasıl "karşılıklı bağı" içerisinde insani bir ilişkiye dönüşeceğini göreceğiz.

### Üçüncü Adım: Kendini bir diğerinde var etme

"...

Beni sende ve seni bende görmek için yaşayarak,  
Göklerin mutluluğunun tadını çıkarırız."<sup>35</sup>

Marx'ın bakış açısından konuyu inceledikten sonra bu bölümde konu Hegel'in diyalektiği çerçevesinde karşılıklı birbirini tamamlama/tanıma ve kendini bir diğerinde görme ilişkisi içerisinde aşk kavramı incelenecek ve aşkın *doğruluğu/gerçekliği* ortaya çıkarılacaktır.

Bir bilim olarak felsefe, Hegel'e göre, öncelikle belirlenimsiz, basit - saf- evrensel olan özden başlar, burada öz "kendinde şey" aşamasındadır yani kendisiyle dolaylımsız -doğrudan- bir ilişki içindedir. Dolayımı olmayı ancak kendi "içsel" "yalnız" durumunun dışına çıktığında, kendi dışındakine yani "diğerine" yöneldiğinde dolayısıyla kendine yabancılaşmaya başladığında, başkasını deneyimlemeye giriştiğinde edinir. Dış dünyayı tanımaya başladığı aşamadır. Aynı zamanda dış dünya aracılığıyla kendini de tanımaya başlar. Yani bir başkası haline gelir. En son aşamada tinin kendine geri dönüş aşmasıdır yani kendine yabancılaştığı aşamadan, tekrar kendine geri dönerek bu yabancılaşma durumu aşılar. Böylece kendisiyle yeniden doğrudan ilişki içine girer. Kısaca kendi karşıtına gider kendisini başkasında yahut karşıtında tanır, keşfeder, bilir ve yabancılaşmış olduğu kendisine geri dönerek yabancılaşmayı aşar. Hegel'in diyalektiğinin bir anlatımı olan bu açıklamalar onun bütün felsefesinin aşamalarını ifade eder. Aslında bütün bu süreçleri kendini kaybetme (yabancılaşma) ve kendini bulma (keşfetme) şeklinde tanımlayabiliriz.

Hegel kendi gerçekliğini diğer bir deyişle var oluşunu bir başkası aracılığıyla var etmeden bahseder. Kendisini gerçekleştirmesi, kendisi olabilmesi ancak bir başkasıyla girdiği ilişkide mümkün olacaktır. Başka bir deyişle, kendine yabancılaşmayı yaşamaması gerekecektir. Kendi dışına çıkması, başkası olması ya da başkasında ve başkası aracılığıyla kendini bulması gerekir. Yabancılaşma dediği de budur zaten. Bu yabancılaşmayı da

---

produce reciprocal love; if through a living expression of yourself as a loving person you do not make yourself a beloved one, then your love is impotent – a misfortune." (Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, translated by Martin Mulligan, Progress Publishers, Moscow, 1967, from the marxists.org, p.62.)

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, Kaufmann'ın *Hegel: A Reinterpretation*, çalışmasından s. 332.

başkasıyla girdiği ilişkide yaşayacaktır. *Geist* (tin, insan anlamlarında) kendi kendisine yabancılaşabilmesi için, kendisi olmayan “başkasıyla” yani kendi karşıtıyla girdiği ilişkiyle ve böylece karşıtına dönüştüğü, kendisini bu ‘karşıtı’ ya da “başkasında” gördüğü zaman yabancılaşmayı yaşar. Böylece ilk başta belirlenimsiz, tanımsız olan tin -insan- kendisini diğeriyle girdiği ilişkide nesneleştirerek, kendini dışavurarak diğeri içinde kendini göstererek kendini görünür kılar. Tin şimdi evrensel olandan, tanımsız ve içeriksiz olandan tikel olana belirlenimliliğe geçiş yapmıştır. Hegel’in bu diyalektiğini aşka uygularsak; aşk durumunda ilişki içinde olan iki birey vardır. Bireyler karşılıklı olarak yabancılaşmalarını bir diğeri içinde (yani sevdikleri insanda) yaşarlar ve birbirleri aracılığıyla belirlenimli hale gelirler. Hegel’in ifade ettiği gibi kendi var oluşlarını ve dünyada görünür kılınabilirliklerini bir başkasında bulurlar. Bu başkası onun varoluşsal tamlığını sağlayan sevdiği insandır.

Bu noktada şunu vurgulama ihtiyacı hissediyorum: Hegel’in genel olarak bütün felsefesine baktığımızda bu özellikle *Tinin Fenomenolojisi*’nde<sup>36</sup> ve *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Hukuk Felsefesinin Prensipleri)*’nde<sup>37</sup> daha fazla gözlemlenecektir; Hegel her zaman ilişkiden bahseder, bu ilişki her zaman zorunlu bir ilişki biçimidir. İlişkiden bahsetmeden felsefesi ilerlemeyecektir. Örneğin en çok bilinen ve en çok üzerinde tartışılıp konuşulan ilişki biçimi *Fenomenoloji*’de köle-efendi arasındaki diyalektik ilişkidir. Her biri aslında zorunlu olarak bu ilişkiyi kendilerinde taşırlar dolayısıyla ilişki içsel bir ilişkiyi ima etmiş olur. *Hukuk Felsefesi*’nde ise bireyin genelle yani evrensel olan ilişkisi, sivil toplumun devletle, ailenin sivil toplum ve devletle kurduğu ilişkiler hem dışsal hem de içsel karakterdedirler. İçsel olma daha çok öze ilgili yani doğrudan kurulan ilişki biçimidir. Kendimizle kurduğumuz ilişki içsel bir ilişkidir. Doğayla kurduğumuz ilişki dışsal bir ilişki biçimidir. Onunla kurduğumuz ilişkide bir araç aracılığıyla onu dönüştürür ya da onu yok ederiz (yani tüketiriz). Ancak aşk yollu kurulan ilişkinin dışsallık kadar içsellik içerdiğini söylemeye gerek yok. Aslında bunlarında ötesinde burada vurgulamak istediğim şey, Marx’ın ilişki kavramının ne kadar önemli olduğunun, Hegel aracılığıyla farkına vardığını belirtmektir. Marx Hegel’de ve Feuerbach’da bunu çok iyi görmüştür. O yüzdendir ki gerek *Yahudi Meselesi*’nde<sup>38</sup> gerek *Hegel’in Hukuk Felsefesi’nin Eleştirisi*’nde bu ilişkiyi devlet ve birey açısından ayrıntısıyla ele alır ve bu ilişkinin kopukluğundan kaynaklanan sorunlara derinlemesine değinir.<sup>39</sup>

Hegel’in köle ve efendi arasındaki ilişki biçiminden bizim çıkardığımız şey, oradaki ilişkinin gerçek bir ilişki olmasının karşılıklı

<sup>36</sup> G. W. F. Hegel, “Phenomenology of Spirit”, *The Hegel Reader*’dan, Yayına hazırlayan: Stephen Houlgate, Blackwell Publishers, 1998.

<sup>37</sup> G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, 2004 (G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, Çev. S.W. Dyde, Dover Publications, 2005)

<sup>38</sup> Karl Marx, “On the Jewish Question,” *The Marx-Engels Reader*’dan, Yayına hazırlayan: Robert C. Tucker, W.W. Norton & Company, 1978.

<sup>39</sup> Bu sorunların içeriğine burada çok fazla değinemeyeceğiz. Başka bir makalenin konusu olabilirler ancak.

tanınma ile mümkün olduğudur. Aşk ilişkisinin hakikati de bu tanınma kavramında yatmaktadır. Karşılıklı tanınma söz konusu olduğunda aşk ilişkisindeki iki insan birbirlerini bir diğerinde var etme olanağını bulurlar; tabii ki Hegelci anlamda. Ancak ilişkiye kapitalizmin sunduğu biçimiyle “şey” olarak bakılırsa, zaten “tanınma” kavramına, karşıdaki kişinin varlığını varsaymaya gerek bile duyulmaz. Yani ilişkiyi nasıl kurduğumuz önemlidir; bu noktada bahsedilmesi gereken daha önce sözüne ettiğimiz ‘duygu’ kavramıdır. Yani aşk ilişkisine bizi dönüştüren ve var eden bir duygu bütünü olarak bakmamız zorunludur. Zorunludur çünkü aşkın hakikati buna bağlıdır. İşte burada kapitalizme karşı bir başka mücadele biçimi söz konusudur. Böyle bakmaya başladığımızda sadece kendimize değil, karşımızdakine, aşkıma ve dolayısıyla ilişkilerimize yaklaşımı da dönüştürmeye başlıyoruz demektir.

### Sonuç

Aşk yahut sevgi hem Hegel hem Marx açısından “ilişki” kavramı içerisinde ele alınarak, bizde neden olacağı gücün farkında olarak tanımlı kılınmış yaşamımızdaki zorunlu kavramdır. Sevgiyi yahut aşkı Hegelci ve Marksçı terminolojinin mümkün kıldığı kadıyla, belki Nietzscheci bir anlamda “yaşamın onaylanması” olarak değerlendirmek imkânsız görünmüyor. Başka bir ifadeyle yaşamın diyalektik ilerleyişi yahut gücü, bu gücünü sevgi-aşk ilişkisinde de gösterir. Diyalektiğin ilerleyici gücü sevginin-aşkın sonsuz gücünde kendisini bir kez daha serimler. *Aşkın özünü* bu anlamda *diyalektiğin gücünde* bulmak mümkündür.

Feuerbach *Hıristiyanlığın Özü*<sup>40</sup> çalışmasında insanın özünden, doğasından bahsederken, Aklın, İradenin (istencin) ve Kalbin birliğinden söz eder. Bu bağlamda tam ve gerçek bir insanın aklın gücüne, iradenin gücüne ve kalbin gücüne sahip olduğunu ifade eder. Bu belirlenimde bulunurken aklın gücünün bilginin ışığı olduğunu, iradenin gücünün karakterin gücüyle özdeş olduğunu ve son olarak kalbin gücünün aşk yahut sevgi olduğunu bildirir. Akıl, sevgi ve iradenin gücü ona göre insanın yetkinlikleri olduğu gibi onun en yüksek güçleridir. İşte yitirilen şey bunlar arasındaki bağın kaybolmasıdır.

Yani sonuç olarak varılması hedeflenen nokta, aşkların ertelendiği, kaygıların değiştirmek ve dönüştürmek için “üretmek” yerine daha çok ‘nasıl tüketmek için üretebilirim’ üzerine kurulduğu üretim tarzında, aşka olan inanca daha da bir somutluk kazandırmak gerekir. Aşkın varlığı sadece iki birey arasındaki bedensel(tensel)liği ima etmez. Aynı zamanda aşkın var oluşu, yaşayan nefes alabilen bireylerin varlığına, sevginin, inancın ve gücün varlığına da işaret eder. Bu çağda en çok ihtiyaç duyduğumuz sanırım bu unutulmuş gücün bir felsefesini yapmaktır.

<sup>40</sup> Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Girişi çeviren: Zawar Hanfi, 1972, geri kalanını çeviren: George Eliot, 1854. Elektronik baskısı: <http://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence>

*Felsefi Bir İnceleme: Aşkın Sonsuz Gücü*

Son olarak makaleyi şunu söyleyerek sonlandırmak isterim; kendini bir diğesinde gerçekleştirme ve tamamlama işte korkulmaması ve hatırlatılması/hatırlanması gereken şey: aşk dolayısıyla böyle bir şey!

**KAYNAKÇA**

- Badiou, Alain; Nicolas Truong, *Aşka Övgü*, Can Yayınları: İstanbul, Çev. Orçun Türkay, 2011
- Croce, Benedetto, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, (*What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel*) Bari, 1970.
- Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, Girişi çeviren: Zawar Hanfi, 1972, geri kalanını çeviren: George Eliot, 1854.
- Elektronik baskısı:  
<http://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence>
- Hegel, G. W. Friedrich, "Phenomenology of Spirit", *The Hegel Reader'dan*, yayına hazırlayan: Stephen Houlgate, Blackwell Publishers, 1998
- , *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, 2004
- , *Philosophy of Right*, translated by S.W. Dyde, Dover Publications, 2005
- Kaufmann, Walter, *Hegel: A Reinterpretation*, Doubleday Anchor Book, Garden City, New York, 1966
- Kipnis, Laura, *Aşka Hayır*, Kapital Medya Hizmetleri, 2007
- , "Love in the 21st Century: Against Love [21.yüzyılda Aşk: Aşka Hayır]" <http://www.nytimes.com/2001/10/14/magazine/love-in-the-21st-century-against-love.html>.
- Marx, Karl, "Discovering Hegel (Marx to his father)," *The Marx-Engels Reader'dan*, yayına hazırlayan: Robert C. Tucker, W.W. Norton & Company, New York, London, 1978,
- , *1844 Ekonomi ve Felsefi Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları: Ankara, 1993
- , *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Sol Yayınları: Ankara, 1999
- , *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, çev. Martin Mulligan, Progress Publishers, Moscow, 1967, marxists.org sitesinden alınmıştır.
- , "On the Jewish Question," *The Marx-Engels Reader'dan*, yayına hazırlayın: Robert C. Tucker, W.W. Norton & Company, 1978
- McLellan, David, *Marx Before Marxism*, Harper & Low, Publishers, 1970
- Musto, Marcello, "Commento storico critico", in *Introduzione alla critica dell'economia politica*, Karl Marx, Quodlibet, 2010
- Schiller, J. C. Friedrich, *Letters Upon The Aesthetic Education Of Man*, elektronik baskı: <http://www.bartleby.com/32/501.html>
- Tolstoy, Leo, "On Life", *The complete works of Count Tolstoy*, cilt. XVI, Çev. Leo Wiener, Boston: Dana Estes Company Publishers
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, 1958

**MEKTUPLAR**

Marx tarafından babasına 10 Kasım 1837 tarihli mektubu

Marx tarafından Ruge'ye Eylül 1843 yılında yazılır (*Deutsch-Französische Jahrbücher*).

Marx tarafından P.V. Annenkov'a 28 Aralık 1846 yılında yazılır

Marx tarafından J.B Schweitzer'e 24 Ocak 1865 yılında yazılır

# 'İLERLEME' KAVRAMI ÜZERİNE TARİHSEL BİR İNCELEME

Ercan SALGAR\*

## ÖZET

*Bu çalışmanın amacı ilerleme kavramının anlam ve tarihsel kökenini araştırmaktır. Bu maksatla öncelikle tarihsel perspektifte (Antik Yunan düşüncesinden başlayarak Ortaçağ Hristiyan Dünyası, Modern dönem, Aydınlanma dönemi ve XIX. yüzyıla kadar olan süreçte) ilerleme kavramının anlam ve kökenine ilişkin öne sürülen tezler ortaya konulmuştur. Daha sonra bu tezler ilerleme kavramının etimolojik çözümlemesi ile mukayese edilerek bir sonuca varılmıştır. Bu sonuca göre 'ilerleme' kavramının sanılan aksine ilk kez modern dönemde değil de, Ortaçağ Hristiyan dünyasında karakterize olduğu söylenebilir.*

**Anahtar Kelimeler:** İlerleme, İlerlemenin Tarihi, Tarihsel İlerleme, Toplumsal İlerleme, Bilimsel İlerleme

## (An Historical Investigation on the Concept of Progress)

## ABSTRACT

*The aim of this study is to investigate the historical origins and meaning of the concept of progress. I first try to put forward the theses concerning the meaning and origin of the concept of progress in a historical perspective (beginning from the Ancient Greek thoughts, through the Medieval Christian world, the Modern era, Enlightenment and, up to the XIX. century). Then I reach a conclusion by comparing these theses with etymological analysis of the concept of progress. According to this conclusion, contrary to popular belief, it will be claimed that the concept of progress emerged for the first time in Medieval Christian world and not in the Modern era.*

**Keyword :** Progress, History of Progress, Historical Progress, Social Progress, Scientific Progress

---

\* Dr., Kastamonu Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı

**FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Bahar, sayı: 19, s. 311-324**  
**ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com**

## Giriş

Batı medeniyetinin oluşumunda ve gelişiminde en etkili kavram veya fikirlerden biri olan ilerlemenin ne olduğu ve tarihsel olarak hangi dönemde ortaya çıktığı hususunda tam bir uzlaşının sağlandığı söylenemez. Bunun en temel gerekçelerinden birisi 'ilerleme' kavramının normatif bir karakterde olması ve bu normatifik ekseninde değer yüklü olmasıdır. 'İlerleme' kavramına yüklenen bu norm ve standartların tarihsel süreç içerisinde değişik güçler tarafından kurgulanması farklı 'ilerleme' tanımlarının/tasarımlarının oluşmasına yol açmıştır.

Genellikle 'ilerleme' kavramının ilk kez modern dönemde ortaya çıktığı ve Aydınlanma döneminde son formuna ulaştığı yaygın bir kanıdır. Bu düşünceyi savunanlar (J.Burry ve P. Rossi) için ilerleme (progressus) kavramını karakterize eden düşünce modern bilim imgesidir. Bilimsel bir yöntemle ve doğaya egemen olma isteğiyle karakterize olan modern bilim imgesi, ilerleme (progressus) kavramının (ya da fikrinin) oluşmasında etkili olmuştur.<sup>1</sup>

Öte yandan yakın zamana kadar farklı tezlerin öne sürüldüğü de görülmektedir. Çağdaş düşünürlerden Amerikalı sosyolog R. Nisbet, *History of The Idea of Progress* (İlerleme Kavramının Tarihi) adlı eserinde birçok düşünürün aksine<sup>2</sup> ilerleme kavramının/fikrinin ilk kez Grek ve Romalılarda ortaya çıktığını ve bunun örneklerini ise Hesiodos, Xenophanes, Protogoras, Platon, Aristoteles, Lucretius ve Seneca gibi düşünürlerin eserlerinde görebileceğimizi ileri sürer.<sup>3</sup>

Bu tartışmalar tarihsel perspektifte ilerleme (progress) kavramının ya da fikrinin anlamı ve tarihsel olarak hangi dönemde ortaya çıktığı hususunda belirsizliklerin olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın temel amacı, ilerleme kavramının anlam ve tarihsel kökenini anlamak ve açıklamaya çalışmaktır. Bu maksatla 'ilerleme' kavramının anlam ve kökenine yönelik öne sürülen tezleri tarihsel perspektifte ortaya koyup, daha sonra bu tezleri ilerleme kavramının etimolojik çözümlemesi ile mukayese ederek bir sonuca varılacaktır.

### 1. Antik Dönemde 'İlerleme' (Prokope) Kavramı: Döngüsel Anlayışın Bir Boyutu Olarak 'Prokope'

Spekülatif düşüncenin ortaya çıktığı ve geliştiği dönem olan Antik Çağda (Greklerde) 'ilerleme' kavramının olup olmadığı ya da kullanılıp kullanılmadığı halen de tartışma konusudur. Bu tartışmayı körükleyen

<sup>1</sup> Paolo Rossi, *Gemi Batıyor, Seyreden Yok. İlerleme Fikri*, Çev: Durdu Kundakçı, Dost Kitabevi, Ankara, 2002, s. 43.

<sup>2</sup> Nisbet, burada özellikle Burry'nin görüşlerini eleştirmektedir. Burry, *Idea of Progress* adlı eserinde çeşitli gerekçeler öne sürerek 'ilerleme' kavramının ilk defa Antik ve Roma düşüncesinde kullanılmadığını savlamaktadır. Ayrıca Bkz, Burry a.g.e, s. 7; Nisbet a.g.e, s. 10-11.

<sup>3</sup> R. Nisbet, *History of The Idea of Progress*, Transaction Publisher, USA, 1998, s. 12.



gerekçe ise 'ilerleme' kavramının normatiflik ekseninde değer yüklü olmasıdır. Bu nedenle 'ilerleme' kavramının anlamı ve kökeni üzerine farklı argümanlar ileri sürülmüştür. Bu farklı argümanlardan birisini öne süren düşünür R. Nisbet'tir (1913-1996).

R. Nisbet, *History of The Idea of Progress* (İlerleme Kavramının Tarihi) adlı eserinde birçok düşünürün aksine<sup>4</sup> ilerleme fikrinin ilk kez Grek ve Romalılarda ortaya çıktığını ve bunun örneklerini ise Hesiodos, Xenophanes, Protogoras, Platon, Aristoteles, Lucretius ve Seneca gibi düşünürlerin eserlerinde görebileceğimizi ileri sürer.<sup>5</sup> Nisbet'e göre Antik dönemde Xenophanes'in (M.Ö. 570-480) ifade ettiği şu sözler Batı dünyasında birçok düşünür tarafından ilerleme fikrinin ilk örneği olarak kabul görmüştür. "*Tanrı insanlara başlangıçta her şeyi vermedi, insanlar zamanla araştırarak buldular.*"<sup>6</sup>

Xenophanes'e ait olan bu ifadelerin 'ilerleme' kavramının anlamına işaret ettiği savını dikkate almadan önce, R.Nisbet'in burada ilerleme kavramının işaret ettiği anlamı veya ilerleme kavramının anlamsal çerçevesini belirlemeden, Xenophanes'e ait olan bu ifadelerle 'ilerleme' kavramını bağdaştırıp, Antik düşünülere mal etmesi bilgi kuramsal açıdan yetersiz gözükmetedir. Dolayısıyla burada doğru bir tespit yapmak adına Antik Yunan da hangi terimin 'ilerleme' kavramına karşılık geldiğini belirlemek, bizlere 'ilerleme' kavramının anlamsal sınırını çizmede yardımcı olacaktır.

Alman düşünür C. Meiner'in aktardığına göre, Antik Yunan'da 'ilerleme' kavramına karşılık gelen birçok kelime vardı. Bunlar: 'epididonai', 'prokoptein', 'epidosis' ve 'prokope'. Cicero (M.Ö.106-43) bu terimlerden prokope'yi Latince 'progressus' ve 'progressio' terimlerine çevirmiştir.<sup>7</sup> Latince 'progressus' terimi de İngilizceye 'progress' olarak çevrildiği için, Antik Yunan'da kullanılan 'prokope' teriminin günümüzdeki 'progress' teriminin anlamsal karşılığı olduğu söylenebilir. Fakat burada diller arasında doğrudan bir anlam geçişkenliğinin olmadığını ve yazarların da çeviri hatası yapma olasılıklarını göz önünde bulundurarak, ayrıca 'prokope' teriminin kullanım alanlarını analiz etmek daha güvenilir bir yol olacaktır. O halde bu noktada Antik Yunan'da 'prokope' terimi ile tam olarak ne kastedilmektedir sorusunu sormak yerinde olacaktır.

<sup>4</sup> Nisbet, burada özellikle Burry'nin görüşlerini eleştirmektedir. Burry, *Idea of Progress* adlı eserinde çeşitli gerekçeler öne sürerek 'ilerleme' kavramının ilk defa Antik ve Roma düşüncesinde kullanılmadığını savlamaktadır. Bkz, Burry, a.g.e, s. 7; Nisbet, a.g.e, s.10-11.

<sup>5</sup> Nisbet, *History of The Idea of Progress*, s.12.

<sup>6</sup> İlerleme fikrinin ilk örneği olarak kabul edilen bu ifadeler 20. yüzyılın ortalarında ünlü bilim filozofu K.Popper (1902-1994) tarafından tekrar dikkate alınarak bilimsel ilerleme teorilerinin oluşturulmasında bir referans noktası olmuştur. Popper *Conjectures and Refutations* adlı yapıtında Xenophanes'in söz konusu ifadelerine gönderme yaparak, objektif bir doğruluğun olduğu ve bilimin de zamanla bu doğruluğa yaklaştığını bildirerek, bilimsel ilerleme anlayışını karakterize etmiştir. Bkz: Popper, a.g.e, s. 226; Nisbet, a.g.e, s. 11.

<sup>7</sup> R. Koselleck, *İlerleme*, Çev: Mustafa Özdemir, Dost Kitapevi, Ankara 2007, s. 41. Ayrıca bkz. J. Burry, a.g.e, s.23.

Alman tarihçi Koselleck'e göre 'prokope' terimi Antik Yunanda zamansal boyutta her şeyi kapsayan bir değişim<sup>8</sup> süreci içerisinde değerlendirilmemiştir. Bu terim daha çok devlet, toplum ve ahlaki alanlar ile sınırlandırılmıştır. 'Prokope' anlamsal olarak ahlaki mükemmelleşme ve toplumsal iyileşmenin bir nihai noktası olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>9</sup> Bu anlayış Antik dönemde ilerleme algılamasının sadece sınırlı bir şekilde değişen toplum ve devlet düzlemi içinde kaldığını işaret etmektedir.

Öte yandan bu dönemdeki ilerlemeyi esas alan değişimin seyri, gerek Ortaçağ'dan gerekse Modern anlayıştan farklı olarak doğrusal değil de döngüsel bir eksende seyretmektedir. Bu anlayışta zaman içinde iyiye doğru bütünlük arz eden bir yön bulunmamaktadır.<sup>10</sup> Diğer bir deyişle, bu süreçte iyi'den kötüye, kötüden iyi'ye geçiş, gelecek zaman kipinde değil de; geçmiş ve şimdiki zamanda gerçekleşmektedir. Bu da ilerleme anlayışının döngüsel olduğuna işaret etmektedir.<sup>11</sup>

Tarihçi J. Burry, (1861-1927) Antik Yunan'da kullanılan 'ilerleme' kavramının modern kullanımdan çok farklı olduğunu savlarken, Antik düşünürlerin tarih ve toplum anlayışlarının döngüsel bir biçimde olduğunu ve bunun da geleceğe yönelik iyimser bir düşüncüyü engellediğini ileri sürmüştür.<sup>12</sup>

Helen döneminin (M.Ö.600-330) sonuna kadar Antik Yunan düşünürlerinin 'ilerleme' (prokope) kavramını sadece toplum ve devletin döngüsel bir biçimde değişimi olarak ele aldıkları görülmektedir. Fakat Antik dönemin sonlarına doğru ya da Hellenistik Döneme (M.Ö.323-M.S.150) girilmesiyle birlikte 'ilerleme' kavramını farklı şekilde ele alan iki düşünür ile karşılaşmaktayız. Bunlardan birisi Romalı şair ve düşünür Lucretius (M.Ö. 99-55) diğeri ise Stoalı düşünür Seneca'dır (M.Ö.4- M.S.65). Öncelikle Lucretius'un görüşlerini ele alalım.

Lucretius'un ilerleme fikrine yönelik düşünceleri *On The Nature of Thing* (Nesnelerin Doğası Üzerine) adlı eserinin beşinci cildinde detaylı olarak irdelenmiştir. Nisbet, Lucretius'un söz konusu eserinde bugün bizim için ilerleme kavramına denk gelebilecek bir terim olan 'progreddients' terimini kullandığını iddia etmektedir.<sup>13</sup> Bu doğrultuda 'progreddients'in zamanla 'progressus' ve 'progress' terimlerine dönüşerek günümüze kadar ulaştığı iddia edilmektedir. Benzer şekilde Amerikalı düşünür F.S.Marvin de

<sup>8</sup> 'Değişim' kavramı Antik düşünürlerin birçoğunda pejoratif (olumsuz) anlamda kullanılmıştır. Dolayısıyla burada 'değişim' kavramı ile kastedilen varlığın özsel nitelikteki değişimi değildir. 'Değişim' varlığın yapısını değiştirmeden bir durum geçişi olarak ele alınmaktadır. Burry Antik dönemde 'ilerleme' fikrinin olmamasını düşünürlerin 'değişim' kavramına takındıkları tutum ile açıklamaktadır. Ona göre "Yunan filozoflarının düşünce biçimlerindeki genel, doğru ve mutlak olanı arama çabaları değişim fikrine karşı bir önyargı oluşturmalarına yol açmıştır". Bkz, Burry, a.g.e, s.9.

<sup>9</sup> Koselleck, *İlerleme*, s. 31.

<sup>10</sup> Koselleck, *İlerleme*, s. 24.

<sup>11</sup> Sidney B. Fay, "The Idea of Progress", *The American Historical Review*, vol. 52, No. 2, Oxford University Press, England, 1947, s. 233.

<sup>12</sup> J.B. Burry, *The Idea of Progress*, Dover Publication, New York, 1960, s. 9.

<sup>13</sup> Nisbet. *History of The Idea of Progress*, s. 42.

'ilerleme' kavramının geniş anlamıyla, insanlığın ilerlemesi olarak görülmesi sonucunda bu tür bir ilerlemenin ilk örneklerinin Lucretius'ta bulabileceğini ileri sürmektedir.<sup>14</sup>

Lucretius *On the Nature of Thing (Nesnelerin Doğası Üzerine)* adlı eserinde insanlığın kültürel ilerlemesini betimlemiştir. Bu eserde insanlığın ilkel yaşamdan medeni yaşama geçerken göstermiş olduğu bütün faaliyetler 'ilerleme' (progredients) olarak belirtilmiştir. Örneğin ateşin keşfedilmesi, yiyecek ve giyecek için çeşitli araç ve gereçlerin yapılması, evlerin yapılması, toplumsal kuralların oluşturulması, çeşitli sanatların geliştirilmesi... vb. gibi çalışmalar Lucretius için ilerleme (progredients) olarak tanımlanmıştır.

Lucretius'un bu ifadelerle, 'ilerleme' (progredients) kavramını insanın varlığını ayakta tutmak ve geliştirmek için elde ettiği bütün araç-gereç ve bilgilerle özdeşleştirdiğini görmekteyiz. İnsanlık tarafından üretilip ortaya konulan her tür bilgi, kültür olarak tanımlandığı zaman, Lucretius'un ilerleme anlayışının kültürel bir ilerlemeden başka bir şey olmadığı ortaya çıkar. Nisbet'in aktardığına göre, Lucretius'un öne sürdüğü bu kültürel ilerleme anlayışı benzer biçimde XVIII. ve XIX. yüzyıl düşünürleri tarafından insanlığın ilerlemesi olarak tekrar ele alınacaktır.<sup>15</sup>

'İlerleme' kavramını Helen düşünce çizgisinden farklı olarak ele alan diğer önemli bir düşünür ise Stoacı filozof Seneca'dır. Seneca, Antik ve Roma düşüncesinde (Lucretius'un dolaylı ifadelerini dikkate almazsak) bilgi ve bilimin ilerlemesinden bahseden ilk düşünürdür. Burry, Seneca'nın bilginin ilerlemesine yönelik görüşlerini şu şekilde aktarır:

Bugün bizleri meşgul eden Ay tutulmasının nedenlerini birçok insan bilmemektedir. Bir gün gelecek şu an bizim için anlaşılmasız olan birçok problem insan gayretiyle (diligent) açıklığa kavuşacak..., günümüzde ne kadar hayvan türü bilmekteyiz. **Bir zaman gelecek insanlar bugün bilinmeyen birçok şeyi bilecekler.** Bizim anılarımız insanların zihinlerinde unutulup (fade) gittiği zaman, birçok keşif gelecekte yapılacak (reserved).<sup>16</sup>

Bu ifadeler dikkate alındığında, Antik literatürde özellikle bilimin ilerleyeceğini ya da bilimsel keşiflerin gelecekte yapılacağını vurgulayan ilk ve tek düşünürün Seneca olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>17</sup> Seneca bu ifadeleriyle ilerleme fikrinin gelecek zaman kipinde ve doğa bilgisinin elde edilmesiyle gerçekleşeceğini savlayarak, modern dönemden günümüze kadar kullanılan 'ilerleme' (progress/progressus) kavramının ilk izlerine işaret etmektedir.

<sup>14</sup> F. S. Marvin, "Idea of Progress", *Progress and History*, Oxford University Press, England, 1919, s. 5-6.

<sup>15</sup> Nisbet, *History of The Idea of Progress*, s. 42-43.

<sup>16</sup> Burry, *The Idea of Progress*, (vurgu bana ait), s. 13-14.

<sup>17</sup> Burry, *The Idea of Progress*, s.15.

## 2- Ortaçağda 'İlerleme' (Profectus) Kavramı: Dinin Bir Kategorisi Olarak 'Profectus'

Ortaçağ entelektüel faaliyetlerinin merkezinde din bulunduğu için, bu süreçte her kavram ve düşünce din ile ilişkilendirilerek anlamlandırılıp ve açıklanmaktadır. Bu paradigmanda 'ilerleme' kavramı da teolojik bir yapı içerisinde ele alınıp değerlendirilmiştir. Bu dönemde 'ilerleme' sadece teolojik anlamda bir derinleşme ve gelişmeyi ifade eder. Bu nedenle ilerleme anlayışı 'profectus' kavramı ile özdeşleştirilmiştir. 'Profectus' sadece Tanrı'ya yaklaşmayı hedefler.<sup>18</sup>

'Profectus' anlayışının en açık örneğini Augustinus'un *The City of God* (Tanrı Devleti) adlı eserinde görmek mümkündür. Augustinus (354-430), bu eserde ilerleme anlayışını teolojik bir sistem içerisinde ele alarak açıklamaya çalışmıştır. Burada ilerleme (profectus) geçici olan yeryüzü devletinden, ebedi olan Tanrı devletine doğru bir süreci belirtmektedir. Bu süreç inançla ya da iman etmeyle öğrenilebilen bir ilerleyişe tekabül etmektedir. Bu durumda bireyler için kutsal bir eğitimin ya da ahlaki bir eğitimin ne kadar önemli olduğu açığa çıkmaktadır. Bu süreçte ilerleme (profectus) bireysel ruh'un ahlaki bağlamda geliştirilmesi ile ilgilidir. Birey kutsal bilgilerle kendini donatarak öteki dünyaya hazırlanır.<sup>19</sup> Diğer bir ifadeyle, bireyler Tanrıya iman etme açısından diğerlerine nazaran daha az ya da daha çok ilerde olmak şekliyle, kendilerini öteki dünyaya hazırlarlar.

Burry'e göre, Augustinus'un kutsal öğretiye (doctrine of providence) bağlı olarak oluşturduğu ilerleme (profectus) anlayışı Ortaçağ düşünce yapısını etkilemekle birlikte tamamıyla da belirlemiştir.<sup>20</sup> Dolayısıyla Augustinus'tan sonra gelen düşünce geleneği de bu ilerleme (profectus) anlayışını değiştirmeden sürdürmüştür.

Burada 'profectus' teriminin Antik dönemde kullanılan 'provoke' ve Modern dönemdeki 'progressus' teriminden farklı olarak inançla bağlı olarak öğrenilebilen bir ilerleyiş olduğu görülmektedir. Fakat kavramsal farklılık sadece bundan ibaret değildir. 'Profectus' kavramının Antik dönemdeki prokope'den iki önemli hususta ayrıldığını görmekteyiz. Birincisi, Antik dönemde ilerleme (prokope) doğrudan bir hedef gözetmemesine rağmen; Ortaçağda ilerleme (profectus) bir hedefe (Augustinus'un terminolojisinde Tanrı devletine) işaret etmektedir. İkinci önemli ayırım ise Antik dönemde ele alınan ilerlemenin (provoke) döngüsel bir boyut sergilemesine rağmen, Ortaçağda bu süreç çizgisel bir boyut ile kavramsallaştırılmaktadır.

Öte yandan, Ortaçağda ele alınan ilerleme (profectus) kavramının modern dönemdeki progressus'tan benzerlikleri ve farklılıkları da dikkat çekmektedir. Özellikle ilerlemenin bir hedef yönünde doğrusal bir boyutta ele alınması bu kullanımı modern dönemdeki progressus'a yaklaştırmaktadır. Fakat bu benzerliklere rağmen bazı düşünürler Ortaçağ Hıristiyan dünyasında ele alınan ilerleme (profectus) kavramının modern

<sup>18</sup> Koselleck, *İlerleme*, s. 21.

<sup>19</sup> Marvin, "Idea of Progress", s. 7.

<sup>20</sup> Burry, *The Idea of Progress*, s. 22.

dönemdeki ilerleme (progressus) anlayışından farklı olduğuna dikkat çekmiştir. Özellikle J. Burry, Ortaçağ Hıristiyan dünyasında 'ilerleme' (profectus) kavramının kutsal bir doktrine bağlandığı için gerçek bir ilerleme anlayışının olmadığını ileri sürmüştür.<sup>21</sup> Amerikalı tarihçi S.Fay'ın da belirttiği gibi, buradaki ilerleme (profectus) anlamındaki iyileşmeyi insanın kendi bireysel çabası belirlemez; Tanrı ve kutsal güçler belirler; ya da müdahale eder.<sup>22</sup>

### **3- Modern Dönemde 'İlerleme' (Progressus) Kavramı: Bilimin Bir Kavramı Olarak 'Progressus'**

Modern dönemde 'ilerleme' (progressus) kavramı Ortaçağ anlayışından farklı olarak doğaya<sup>23</sup> ilişkin bilginin elde edilmesi ile kavramsallaştırılmıştır. Bu dönemde dinsel bağlamda bir ilerlemeye işaret eden 'profectus' kavramı yerine, doğaya ilişkin bilginin ilerlemesi anlamına gelen 'progressus' terimi kullanılmıştır.<sup>24</sup> Bu süreçte doğaya ilişkin bir bilgi elde edilmesini sağlayan güdü ise doğaya egemen olma isteğidir. Diğer bir ifadeyle, progressus'u karakterize eden temel düşüncenin, doğayı kontrol altına alma ve egemen olma isteğinin olduğu söylenebilir.<sup>25</sup>

Modern dönem<sup>26</sup>, modern sıfatına uygun olarak birçok yeniliği içinde barındırmaktadır. Bu yeniliklerden en dikkat çekici olanı kuşkusuz doğaya yönelik bir bakış açısının değişmesidir. Ortaçağ düşüncesine göre 'doğa' değer bakımından aşağı bir konumda görüldüğü için araştırılması ve keşfedilmesi gereken bir yer olarak görülmemekteydi. Oysa modern dönemde 'doğa' araştırılması ve keşfedilmesi gereken bir yer konumuna yükselmişti.<sup>27</sup>

Modern dönemde doğaya yönelik bu bakış açısının değişmesi, Rönesans başlarında doğaya yönelik ilgi ve merakı arttırarak, zamanla doğaya egemen olma isteğini doğurmuştur. Fakat Rönesans natüralizmine göre doğa içinde birtakım gizemli güçleri barındırdığı için, insan aklının doğayı kavrayamayacağı inancı yaygındı. Dolayısıyla Rönesans başlarında doğaya egemen olmanın araçları olarak 'büyü' ve 'sihir' gibi irrasyonel unsurlar benimsenmişti.<sup>28</sup>

<sup>21</sup> Burry, *The Idea of Progress*, s. 10.

<sup>22</sup> Fay, "The Idea of Progress", s. 234.

<sup>23</sup> Bu dönemde 'doğa' kavramından anlaşılacak dış dünyadaki tek tek nesnelere. Örneğin: güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, deniz, toprak ve insanlar doğa kapsamında ele alınan tek tek nesnelere. Ayrıca bkz: F. Bacon, *Novum Organum*, s.119.

<sup>24</sup> Koselleck, *İlerleme*, s. 49.

<sup>25</sup> Marvin, "Idea of Progress", s. 9.

<sup>26</sup>Modern dönemin zamansal aralığı hususunda düşünürler tarafından birçok argüman ileri sürülmüşse de tam bir konsensüs'ün sağlandığı söylenemez. Dolayısıyla biz konumuz gereği bu tartışmalara girmeyerek, Modern Dönem ifadesiyle Batı Avrupa'daki XVI. ve XVII. yüzyıllar arası gelişmeleri dikkate alacağız.

<sup>27</sup> Koselleck, *İlerleme*, s. 50.

<sup>28</sup> Alexandre Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, Çev: Kurtuluş Dinçer, Ara Yayınları, İstanbul, 1989, s. 38-39.

Rönesans sonlarına doğru bu anlayış terk edilerek doğanın bilimsel bir yöntemle araştırılabileceği düşüncesi benimsenmiştir. Bu çerçevede modern düşünürlerin Rönesans 'büyü' ve 'sihir' geleneğinden önemli bir fikir aldıkları göze çarpmaktadır: "*Bilgi sadece gerçeğin seyredilmesi değil, doğa üzerinde egemenlik kurma, doğayı insanın isteklerine uygun hale getirme çabasıdır.*"<sup>29</sup> Progressus'u karakterize eden temel düşünceyi, doğayı kontrol altına alma ve egemen olma isteğiyle sınırladığımız zaman, bu kavram veya fikri oluşturan temel düşüncenin de Rönesans 'büyü' ve 'sihir' geleneğinden çıktığı iddia edilebilir.

Doğaya egemen olma hususunda büyü ve sihir yöntemlerinden sıyrılıp, doğanın bilgisinin bilimsel bir yöntemle elde edilmesi gerektiğini öne süren öncü düşünürlerden birisi F. Bacon'dır. (1561-1626). Bacon çağının teknik buluşlarını öne sürerek doğanın büyü ve sihir yöntemleri ile değil de, ancak bilimsel bir yöntem ile kavranabileceğini göstermeye çalışmıştır. Ona göre, "*doğa sadece doğanın kurallarına uyularak kontrol altına alınabilir*"<sup>30</sup>

Bacon, doğayı bilimsel bir yöntemle incelemenin 'sihir' ve 'büyü' gibi yöntemlerden daha üstün olduğunu gerekçelendirmek adına döneminde gerçekleşen üç önemli buluşa; 'matbaa', 'pusula' ve 'baruta' işaret eder. Bacon'a göre söz konusu buluşlar dünyanın çehresini değiştirdiği gibi, moderns'lerin (yenilerin) ancients'lardan (eskilerden) daha üstün ve daha ilerde olduğunun somut örneğidir.<sup>31</sup> Bacon bu türden gelişmeleri göz önünde bulundurarak doğaya egemen olma hususunda doğanın bilgisinin bilimsel bir yöntemle elde edilmesi gerektiğini ve böylelikle de bir 'progressus'un gerçekleşeceğine inanmaktadır. Bu inancını somutlaştırmak adına da doğanın bilgisinin elde edilmesinde yerleşik yöntemin eksikliğini vurgulayarak, yeni bir yöntem öne sürmüştür. Bacon'un öne sürmüş olduğu bu yeni yöntem 'progressus' kavramının bilgi kuramsal temellerini oluşturmuştur. Bu anlayışa göre doğada bir takım yasaların olduğu ve bu yasalara bilimsel bir yöntemle ulaşılabileceği işaret edilmektedir. Bu çerçevede söz konusu yöntemi kullanan bilim adamları doğanın sırlarına nüfuz ederek zamanla var olan bilgilere yenilerini ekleyeceklerdir.

Bacon'un bu bakış açısından yola çıkan düşünürler için 'ilerleme' (progressus) kavramını karakterize eden temel unsur modern bilim olmaktadır. Diğer bir deyişle, 'ilerleme' kavramını meşrulaştıranlar aynı zamanda modern bilimin öncüleridir.<sup>32</sup> Fakat burada modern bilimin 'progressus kavramını' değil de; 'progressus fikrini' oluşturduğunu belirtmek daha doğru olacaktır. Çünkü 'ileriye adım' veya 'öne yürüme' anlamlarına karşılık gelen 'progressus'un içeriği modern bilim imgesiyle doldurularak bir fikre dönüştürülmüştür.

<sup>29</sup> Rossi, *Gemi Batıyor, Seyreden Yok. İlerleme Fikri*, s. 44.

<sup>30</sup> F. Bacon, *Novum Organum*, Çev: Sema Önal, Say Yayınları, Ankara, 2012, s. 120.

<sup>31</sup> Bacon, *Novum Organum*, s. 198.

<sup>32</sup> Georg Henrik Von Wright, "Progress: Fact And Fiction", *The Idea Of Progress*, eds: Arnold Burgen, Peter Mclaughlin, Walter De Gruyter Press, Germany, 1997, s. 3.

#### 4- XVIII. Yüzyılda 'İlerleme' Kavramı: Tarih ve Toplum Bilimlerini de Kapsayan 'Extentus Progressus'

Doğaya egemen olma isteği ve doğanın bilgisinin elde edilmesiyle karakterize olan 'progressus' kavramı modern dönemde bir başarı göstermişti. Kopernik, Kepler, Galileo ve Newton tarafından somutlaştırılan bu başarılar Aydınlanma düşünürlerinin progressus'a olan güven ve bağlılığını pekiştirmiştir.

Rönesans'la başlayan doğa bilimlerinin başarısı, XVIII. yüzyıla geldiğinde insan aklının doğa karşısında güçlü ve egemen olma bilincini doğurmuştur. Nitekim Aydınlanma düşünürleri de bu bilinçle yola çıkarak aklın egemenlik alanını daha da genişletmeye çalışmışlardır. Bu doğrultuda modern dönemde karakterize olan progressus'u yaşamın diğer alanlarına (özellikle de beşeri bilimlere) tatbik ederek, daha genel ve kapsayıcı bir ilerleme fikri (extentus progressus)<sup>33</sup> oluşturmak istemişlerdir. Buna göre daha önce doğa bilimlerinin yasalarını keşfedip progressus'u gerçekleştiren 'akıl' şimdi de doğa çerçevesi içinde bulunan tarih/toplum bilimlerinin yasalarını keşfederek 'extentus progressus'u oluşturacaktır.

Aydınlanma düşünürleri doğa-akıl özdeşliği varsayımına dayanarak ("doğa ile akıl, nesne ile zihin arasında doğrudan bir uygunluk vardır ilkesine dayanarak")<sup>34</sup> tarih/toplum bilimlerinin de doğa bilimleri türünden benzer yasalara tabi olduğunu, dolayısıyla progressus'un içeriğine bu bilimlerinin de eklenmesi gerektiğini düşünerek genel bir ilerleme fikri (extentus progressus) tasarlamışlardır.

Bu genel ilerleme fikri (extentus progressus) Aydınlanma düşünürlerinin eserlerine insanlığın ilerlemesi olarak yansımıştır. Özellikle Fransız Aydınlanmacılarından Turgot [*Universal History (Evrensel Tarih)*] ve Condorcet'in [*Esquisse d'un Tableau Historique des Progres de l'esprit Human (İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerine Tarihi Bir Tablo Taslağı)*] yapıtlarında 'progressus'un genel anlamda insanlığın ilerlemesi olarak ele alındığı görülecektir.

Öte yandan, Bir insanlık tarihi serüveni olarak Progressus'un bu dönemdeki kullanımı, onu Ortaçağ Hristiyan dünyasında kavramsallaştırılan profectus'a yaklaştırmaktadır. Bu anlamda İngiliz tarihçi E. Carr haklı olarak çağdaş tarihçiliğin kurucuları olan Aydınlanma düşünürlerini Yahudi-

<sup>33</sup> Latince kökenli olan 'extentus progressus' terimsel anlamıyla kapsam alanı genişletilmiş ilerleme olarak tanımlanabilir. Burada 'extentus' (kapsamı genişletilmiş) sıfatını temsil eden unsurlar tarih ve toplum bilimleridir. Ayrıca belirtmek gerekir ki 'extentus progressus' Aydınlanma düşünürleri tarafından kullanılan bir kavram değildir. Aydınlanma düşünürleri doğa bilimlerindeki ilerlemeye karşılık gelen progressus'u aynı zamanda tarih ve toplum bilimleri için de kullanmışlardır. Bu da bir kavram ve anlam belirsizliğine yol açmaktaydı. Bu nedenle 'extentus' sıfatını kullanarak tarih ve toplum bilimlerini de kapsayacak şekilde bir kavramlaştırma gereği duyduk. Ayrıca bundan sonraki süreçte 'extentus' kavramı ile tarih ve toplum bilimlerindeki ilerleme, 'progressus' ile de doğa bilimlerindeki ilerlemeler kastedilecektir.

<sup>34</sup> M. Gökberk, *Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002, s. 222.*

Hristiyan çizgisel tarih anlayışını sekülerleştirenler olarak değerlendirilmektedir.<sup>35</sup>

### **5- XIX. Yüzyılda 'İlerleme' Kavramı: Yasaları Araştırılan 'Extentus Progressus'**

Aydınlanma düşünürleri doğa yasaları ve toplum yasalarının benzer nitelikte olduğunu dolayısıyla da hem doğa bilimlerinde hem de toplum bilimlerinde aynı türden bir ilerlemenin olacağını düşünerek 'extentus progressus' kavramını kurgulamışlardır. Bu anlamda insan yaşamını kapsayan bütün alanlarda bir ilerleme söz konuydu.

XIX. yüzyıla geldiğimizde özellikle S. Simon ve A. Comte gibi düşünürlerin, Aydınlanmadan kalan bu düşünceleri paylaşmakla birlikte bir adım daha ileri giderek ilerlemenin tabii olduğu yasaları açığa çıkarmaya çalışmışlardır. Simon ve Comte'da doğa bilimlerinde olduğu gibi toplum bilimlerinde de bir takım yasaların olduğu inancına dayanarak, her iki alanda da zorunlu ilerleme yasalarının olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre bu yasalar insanlar tarafından oluşturulmadığı gibi, insanlar tarafından da değiştirilemez. Bu bağlamda filozofun görevi söz konusu yasaları keşfedip ilerlemenin seyrini hızlandırmak olacaktır.<sup>36</sup>

Bu doğrultuda A. Comte hocası Simon'un görüşlerinden de yararlanarak daha dizgesel bir doktrin geliştirmiştir. Rönesanstan beri doğa bilimleri ile koşut olarak yıldızı parlayan 'progressus' çağdaşları gibi Comte'un da güvenini kazanmıştı. Comte'un progressus'a duyduğu bu güven onda progressus'un bir takım yasalara bağlı olduğu inancını oluşturmuştur. Comte da bu maksatla hocası Simon'un izinden giderek ilk önce progressus'un yasalarını ortaya çıkarıp daha sonra bu yasaları 'extentus' a uyarlamaya çalışacaktır.

Bu düzen (yasa) her bilgi branşımızın art arda üç farklı teorik halden geçmesine dayanır: teolojik ya da kurgul hal; metafizik ya da soyut hal; bilimsel ya da pozitif hal.<sup>37</sup>

Comte bu ifadeleri ile bilimler ile bilgi branşlarının tıpkı zihinsel alanda olduğu gibi üç farklı evreden geçerek bir ilerleme sağladığını beyan etmektedir. Örneğin, astronomi bilimi tıpkı insan zihninin ilerlemesi gibi teolojik, metafizik ve pozitif olmak üzere üç farklı evreden geçmiştir. Diğer bir deyişle, gezegenler ve bunların hareketleri ilk önce teolojik evrede dinsel tasarımlarla, metafiziksel evrede soyut varlıklarla, pozitif evrede ise bilimsel yasalar aracılığıyla açıklanmıştır.

Comte'un ileri sürdüğü bu üç hal yasası progressus'a işaret etmekle birlikte aynı zamanda progressus'un yasalarını da açığa çıkarmaktadır.

<sup>35</sup> E.H. Carr, *Tarih Nedir?*, Çev: Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 171.

<sup>36</sup> Nisbet, *History of The Idea of Progress*, s. 251.

<sup>37</sup> Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev: Erkan Ataçay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001. s. 33.



Diğer bir deyişle, öne sürülen üç hal yasası aynı zamanda progressus'un yasaları konumundadır. Comte'a göre bu üçlü evre zamansal olarak bilimler ya da bilgi branşlarına göre değişiklik gösterse de, her bilim veya bilgi branşı bu üçlü evreyi atlamaksızın geçirmek zorundadır. Örneğin bir bilim metafizik evredeyken diğer bilim pozitif evrede olabilir, fakat metafizik evrede olan da netice itibarıyla pozitif evreye (hızlı ya da yavaş) geçecektir.

İnsan zihninin bu genel dönüşümü bugün neredeyse bütünüyle tamamlanmıştır. Daha önce de açıkladığım gibi artık geriye yalnızca pozitif felsefeyi içine sosyal fenomenlerin incelenmesini de dahil ederek tamamlamak ve ardından onu tek bir homojen doktrin kütleli olarak özetlemek kalmıştır.<sup>38</sup>

Comte'un bu ifadelerinden de anlaşıldığı üzere gerek insan zihninin gerekse bilimlerin birçoğunun pozitif evreye ulaştığını, fakat sosyal fiziğin henüz pozitif evreye ulaşmadığını, dolayısıyla kendisinin de gaye olarak sosyal fiziği pozitif evreye ulaştırmak istediğini bildirmektedir. Bunun için sosyal fizyolojiye pozitif evreye geçen bilimlerin yöntemini uygulamak gereklidir. Diğer bir ifadeyle, Comte Rönesanstan beri bilimlerin bir çoğunun üç hal yasasına bağlı olarak progressus'u gerçekleştirdiğini, fakat sosyal fiziğin henüz bu başarıyı gösteremediğini belirtmektedir. Sosyal fiziğin de aynı başarıyı göstermesi için pozitif evreye geçen bilimlerin yöntemini benimsemesi gerekir.

## SONUÇ

'İlerleme' kavramının normatif ve değer yüklü olması, bu kavrama hangi norm ve değerlerin en uygun olduğu sorununu da beraberinde getirmiştir. Çalışmamızda da görüldüğü üzere, düşünürler tarafından bu hususta farklı tezler ileri sürülmüştür. Bazı düşünürler (R. Nisbet ve ardılları) 'ilerleme' kavramının Antik Yunan uygarlığında, bazıları da (J. Burry, P. Rossi) Modern dönemde karakterize olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu tezlerden hangisinin doğru olup olmadığı 'ilerleme' kavramına en uygun norm ve standartların hangisi olduğunun belirlenimi ile paraleldir. Başka bir deyişle, 'ilerleme' kavramına en uygun norm ve standartların belirlenmesi söz konusu probleme bir ışık tutacaktır.

Bu maksatla 'ilerleme' kavramını içsel (intrinsic) ve dışsal (extrinsic) olmak üzere iki anlam kategorisine ayırmak doğru bir yol olacaktır.<sup>39</sup> Burada içsel (intrinsic) anlam statik yapıda olan ve yapısal olarak kavrama içkin olan anlamdır. Dışsal (extrinsic) anlam ise değişken yapıda olan ve kavramın geçici olan anlamlarıdır.

'İlerleme' kavramına ilişkin yapılan bu ayrımın dışsal (extrinsic) anlamı tarihsel süreçte, içsel anlamı ise etimolojik çözümlemeye açığa çıkarmaktadır. Tarihsel süreçte dışsal (extrinsic) anlam belirli dönemlerde

<sup>38</sup> Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, s. 56.

<sup>39</sup> Bu kavram ayrımı bir anlamda Galileo ve Descartes'ın nesnelere için yapmış oldukları birinci nitelikler ve ikinci nitelikler ayrımını akıllara getirebilir. Amaç aynı olsa da içerik olarak bir takım farklılıkların olduğu dikkate alınmalıdır.

egemen güçlerin (bilim, din, ideoloji, siyaset) etkisiyle kavrama yüklenen 'değişken unsurlar' olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Antik Yunan'da 'prokope' (ilerleme) kavramının dışsal (extrinsic) anlamını siyasi ve toplumsal öğeler, Ortaçağ Hristiyan Dünyası'nda profectus'un dışsal anlamını teolojik öğeler, Modern dönemde ise progressus'un dışsal anlamını bilimsel nitelikteki (doğaya ilişkin) bilgiler oluşturmaktadır.

Etimolojik çözümlemede 'ilerleme' (progressus) kavramının içsel (intrinsic) anlamı irdelendiğinde, 'progressus' 'pro' ön ekinin ve 'gressus' sözcüğünün birleşiminden oluşmaktadır; 'pro': önde, ileriye; 'gressus' ise yürüme ve adım anlamlarına karşılık gelmektedir.<sup>40</sup> İleri adım olarak belirlenen 'progressus' terimi, 'progredior' (ileriye adım atma) fiili ile birlikte düşünüldüğünde, 'ileriye adım atmanın' kısa zaman ölçeğinde bir yön ve hedefe işaret ettiği ortaya çıkmaktadır. bu manada ortaya çıkan içsel anlam: Doğrusal boyutta bir hedefin olmasıdır.

'İlerleme' kavramına içkin olan bu içsel anlam bizlere bir şeyin ilerleme sayılabilmesi için, bu temel anlamı içermesi gerektiğini bildirmektedir. Ayrıca bu içsel anlamdan mantıksal olarak şu anlamlara (standartlara) da ulaşmak mümkündür:

- a) Öne sürülen hedef istenilen ve ulaşılması gereken bir nokta olduğu için ilerleme (progressus) ya da ileri doğru adım atma (progredior) 'daha iyi' ve 'daha üstün' olarak değerlendirilir.
- b) İleri doğru adım atmanın daha iyi olduğunu belirleyen 'hedef' kavramı olduğu için hedef doğrultusunda atılan her adım bir önceki adıma göre 'daha iyi' ve daha üstün' olmalıdır.
- c) Hedef, ulaşılması istenen bir nokta olduğu için ilerlemeyi gösteren standartlar ya doğrudan hedefle ilişkilendirilmeli ya da hedeften türetilmelidir.

'İlerleme' kavramının etimolojik çözümlemesine dayanarak elde edilen dışsal (extrinsic) anlam söz konusu kavramı çok anlamlı bir zemine taşıyarak bir belirsizliği ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla içsel (intrinsic) anlam (doğrusal boyutta bir hedefin olması) ve bu anlamdan mantıksal olarak türetilen diğer standartları (a, b, c,) karakteristik unsurlar olarak dikkate aldığımızda, hem 'ilerleme' kavramı üzerinde bir konsensüs sağlandığını, hem de 'ilerleme' kavramının sanıldığı aksine ilk kez modern dönemde değil de, Ortaçağ Hristiyan dünyasında şekillendiğini söyleyebiliriz. İçsel anlam ve bu anlamdan mantıksal olarak türetilen diğer anlamlar bağlamında 'profectus' 'progressus'un ilk örneğidir.

- i) Her iki kavramda doğrusal boyutta bir hedefe ulaşma isteği ile karakterize olmuştur. (Profectus'da hedef kıyamet günü ya da Tanrı devleti ile sınırlandırılmış, progressus'da ise bu hedef doğayı kontrol altına alma ve ona egemen olma gayesiyle belirlenmiştir.)
- ii) Hedef (goal) ulaşması istenen bir husus olduğu için bu süreç olumlu ve iyimser (optimistic) bir bakış açısıyla belirlenmiştir.

<sup>40</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998, s. 102.

(profectus'da hedef ya da kıyamet günü insanın ilk günah nedeniyle düştüğü dünyadan kurtulmayı işaret eder. Progressus'da ise doğaya egemen olma insanlığın refah ve mutluluğunu arttıracaktır.)

- iii) Her iki kavram da bir değerlendirme ölçütüne sahip ve bu ölçüt hedef ile doğrudan ilintilidir. (Profectus'da iman etme ölçütü, hedef olan kıyamet günü ile doğrudan ilintilidir. Progressus'da ise bilimsel yöntem ölçütü doğaya egemen olma hedefi ile ilintilidir.)

**KAYNAKÇA**

- Akarsu, Bedia (1998) *Felsefe Terimler Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Burry, J.B (1960) *The Idea of Progress*, Dover Publication, New York.
- Bacon, F (2012) *Novum Organum*, Çev: Sema Önal, Say Yayınları, Ankara.
- Carr, E. H (2011) *Tarih Nedir?*, Çev: Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Comte, Auguste (2001) *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev: Erkan Ataçay, Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Fay, Sidney B (1947) "The Idea of Progress", *The American Historical Review*, vol. 52, No. 2, Oxford University Press, England.
- Gökberk, Macit (2002) *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Koselleck, R (2007) *İlerleme*, Çev: Mustafa Özdemir, Dost Kitabevi, Ankara.
- Koyre, Alexandre (1989) *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, Çev: Kurtuluş Dinçer, Ara Yayınları, İstanbul.
- Marvin, F. S (1919) "Idea of Progress", *Progress and History*, Oxford University Press, England.
- Nisbet, R (1998) *History of The Idea of Progress*, Transaction Publisher, USA.
- Popper, K.R (1965) *Conjectures and Refutations, (The Growth of Scientific Knowledge)*, Routledge and Kegan Paul Press, London.
- Rossi, Paolo (2002) *Gemi Batıyor, Seyreden Yok. İlerleme Fikri*, Çev: Durdu Kundakçı, Dost Kitabevi, Ankara.
- Wright, Georg, Henrik (1997) "Progress: Fact And Fiction", *The Idea Of Progress*, eds: Arnold Burgen, Peter Mclaughlin, Walter De Gruyter Press, Germany.